哲学問題

〔英〕罗素著

商务印書館

哲 学 問 題

〔英〕罗素著

何明譯

商 务 印 書 館

1960年·北京

Bertrand Russell

THE PROBLEMS OF PHILOSOPHY

London
Williams and Norgate

哲 學 問 題

〔英〕罗素著　何明譯

商 务 印 書 館 出 版
北京东总布胡同 10 号
（北京市書刊出版业營业許可証出字第 107 号）
新华書店北京发行所发行　各地新华書店經售
京 华 印 书 局 印 裝
統一書号：2017·39

1959 年12月初版　　开本 850×1168 1/32
1960 年 6 月北京第 2 次印刷　　字数 130 千字
印張 4　　印数 6,501—10,800册
定價 (9) 0.55 元

对罗素著《哲学問題》一書的分析

《哲学問題》一書是現在英国著名的資产阶級唯心主义哲学家罗素的早期著作之一，1911 年初版出書。

罗素生于 1872 年。从二十世紀初叶以来一直到目前，罗素是帝国主义时代最活跃的資产阶級哲学家之一。在中国，罗素的名字并不陌生，"五四"以后，他來中国講过学(有所謂《罗素五大講演》)，向中国学术界宣傳、介紹馬赫主义。(馬赫著的《感覚之分析》一書就是罗素向中国人推荐的第一部必讀書，見馬赫著：《感覚之分析》中譯本譯者序言，1924 年商务印書館出版。)当时中国資产阶級学者們还成立了"罗素学說研究会"，馬赫的《感覚之分析》就是这个研究会的主要教科書。罗素的新实在主义哲学和杜威的实用主义哲学一样(通过第一号的买办学者胡适的宣傳)，在中国資产阶級思想界曾經被認为是当代哲学思想上最有权威的学派之一。

罗素的哲学观点在早期是新实在主义(他是創始人之一)，后来又成为邏輯实証主义(同样也是这一流派的奠基人之一)。如果說罗素的早期观点是用馬赫主义重新武装了、补充了的柏拉图式的"客观"唯心主义，那末，他后来的观点便是愈益趋向于馬赫式的主观唯心主义了。

《哲学問題》一書代表了罗素早期的基本論点：新实在主义，也就是用馬赫主义重新武装了、补充了的柏拉图式的"客观"唯心主义。① 为了說明这一点，我們需要討論两个問題：一个是罗素在哲

① 罗素在他的近著《我的哲学发展》(1959 年出版)一書中說：《哲学問題》"里面有不少地方自己还是相信的"。

学观点上与貝克萊主教半推半就的关系；另一个是罗素怎样把柏拉图的“理念說”、即“客观”唯心主义改头换面了的。所謂新实在主义的基本內容，在罗素这里早期的表現就是柏拉图主义加上貝克萊主义(馬赫主义的先驅)。

罗素的《哲学問題》中所提出的問題以及对問題的解答是从貝克萊主义出发的。这在本書开宗明义第一章《現象与实在》里看得很清楚。罗素曾經拍案叫絕地認为“……貝克萊还是有他的功績，他指出物質的存在完全可以通情合理地被我們所否定，并且指出倘使有任何东西可以独立于我們而存在的話，那么，它們就不可能是我們感覚的直接客体”(本書第6頁)。罗素認为，“物理的客体”(也就是我們所說的物質)只能是而且“必須是从我們所直接認知的东西中得出的一种推論”(本書第5頁)。在这里，我們要强調指出，从感覚“推論”物質是貝克萊、馬赫和罗素他們之間一脉相承的共同的东西。列宁在討論感覚对客观实在的关系时，批判过馬赫主义的这个从感覚到物質的主观唯心主义公式，并从哲学問題的两个基本路綫——唯物主义和唯心主义——提出这个問題：“从物到感覚和思想呢，还是从思想和感覚到物？恩格斯主張第一条路綫，即唯物主义的路綫。馬赫主張第二条路綫，即唯心主义的路綫。任何狡辯、任何詭辯(我們还会遇到許許多多这样的狡辯和詭辯)都不能抹杀一个明显的无可爭辯的事实：馬赫关于物是感覚的复合的学說，是主观唯心主义，是貝克萊主义的簡单的重复”(列宁：《唯物主义和經驗批判主义》，《列宁全集》第14卷，第30頁)。正如大家所知道的，馬赫的先驅貝克萊認为存在就是被感知，而馬赫的追随者罗素說，不怀疑“感覚材料”(sense-data)的存在，而怀疑物理的客体存在(参看本書第10頁，罗素圍繞着这个問題：“究竟有沒有任何‘物質’这样的东西呢？”一再地、煩瑣地举出了那个一張桌子在人不看到它的时候是否繼續存在)。从这些俯拾卽是而且具

有典型意义的例子中，可以看出，罗素象貝克萊和馬赫一样，他是从主观唯心主义的基本观点出发的，也就是說，他在哲学基本問題的第一个方面——究竟什么是第一性的：是感覚还是客体？用罗素自己的术語来說，这就叫做"关于感覚材料（的桌子）和实在的桌子的关系問題"（本書第 6 頁）——所走的是从貝克萊到馬赫的老路，認为感覚或知覚是第一性的东西。

罗素从貝克萊、馬赫式的主观唯心主义怎样走向柏拉图式的"客观"唯心主义呢？为了回答这个問題，也还是要从貝克萊講起。大家知道，主观唯心主义走到尽头，势必堕入唯我主义，主观唯心主义者說人只能同自身的意識，即感覚、知覚或概念等心理的东西直接打交道，无权肯定不以人們的意識、意志为轉移的客观实在，即物質的存在。用罗素自己的話来說："在某种意义上說，必須承認，我們永远都不能証明在我們自身之外和我們經驗之外的那些事物的存在。世界是由我自己，我的思想、感情和感覚所組成的，其余一切都純屬玄想——这种假設并沒有什么邏輯上的謬誤"（見本書第13—14 頁）。不过，这个主观唯心主义的命題"世界就是我的感覚所組成的，……"在罗素自己也感覚到有困难的，他說："这样，倘使我們不能肯定客体的独立存在，那我們就会孤零零地落在一片沙漠里——也許眞是这样：整个外在世界只不过是一場梦境，唯有我們存在着"（本書第 10 頁）。应当指出，罗素从貝克萊主义，即主观唯心主义出发所遇到的这个走投无路的处境，在貝克萊主教那里也是有的。

貝克萊是一个主观唯心主义者，这是沒有疑义的，然而必須注意到，当他为了摆脫唯我主义的泥坑时，便从主观唯心主义倒向"客观"唯心主义了。貝克萊說有一个不依賴于感覚而存在的上帝是引起感覚的原因，上帝創造了一切事物，这样，他似乎就使得事物（譬如說一張桌子）具有了不依賴于人們的意識而存在的保証；譬

如說，当人們不看一張桌子时，它仍然是上帝心灵中的一个观念，这样，世界就不只是我們的表象，而是一个至上的精神原因的結果。貝克萊的这个从主观唯心主义轉向“客观”唯心主义的手法，在罗素这里又改头换面地重复了一遍。

罗素虽然同貝克萊一样，都是从主观唯心主义倒向“客观”唯心主义，然而他們二者之間还是有所不同的，不同的不是在他們的出发点主观唯心主义方面，而是在“客观”唯心主义方面，也就是說，他們在摆脫主观唯心主义而陷于唯我主义的泥坑时所采取的途徑是有所不同的，貝克萊主教理所当然地、明目張胆地提出了上帝来解决这个走投无路的难题，而罗素則提出了“共相的世界”，也就是“客观”唯心主义的典型大师柏拉图的那个“理念世界”的再版。据說这个“共相的世界”与“感覚材料的世界”是根本不同的，“它既不在空間之中，也不在时間之中；它既非物質的，也非精神的；然而它却是某种东西”（見本書第67頁）。这个做为“某种东西”的共相“是在做为思想的客体的时候才为人所認識”（見本書第69頁），也就是說，共相是客体，即客观世界或物質存在的保証；在貝克萊那里用上帝来負担的作用，在罗素这里用“共相”来承担了。前者說有一个不依賴于感覚而存在的上帝是引起感覚的原因，后者說有一个不依賴于感覚而存在的“共相”（新实在主义者說它是“潛在”的，或者叫做“邏輯的先驗性”）是“永存的，或者說，它們具有实在，在这里，‘实在’是超时間的，和‘存在’相对立”（見本書第70頁，重点和引号是原著者加的），据罗素說这个“存在”的世界，即客观世界（物質）只不过是那个“共相的世界”的“淡淡的影子”（見本書第70頁）。象一切新实在主义者一样，罗素把“共相”、“一般的概念”看做不依賴于我們的意識、离开我們的意識而独立存在的“东西”。在这里，罗素的共相論是柏拉图式实在主义的旧腔，也是中世紀实在主义的老調。数典不能忘祖，新实在主义同“老”实在主义的关系就是这

样的。

到此为止，罗素的这个柏拉图式的"客观"唯心主义观点就愈益显露出来了。罗素自己也并不隐諱这一点，他在討論"共相"(第九章：《共相的世界》)时說："我們現在所談的是一个很古老的問題，因为还是柏拉图把它带到哲学里来的。柏拉图的'理念說'就是解决这个問題的一个尝試，就我的意見看来，他所作的至今还是一个最成功的尝試。以下所要提出的，大部分是柏拉图的理論。只是由于时代的进步而作了一些必要的修正罢了。"(見本書第63頁)。

罗素对于柏拉图的"理念說"加了什么样的"修正"呢？不过是把"理念的世界"改为"共相的世界"，把柏拉图訴之于"回忆"(柏拉图認为"理念的世界"只有不死的灵魂追忆它自己在未进入肉体监獄之前的处境时才能观察到的)的东西，罗素則訴之于"先驗的知識"，如此而已。

在这里便不无兴趣地出現了一个問題：罗素早期观点旣然是这样一个柏拉图式的"客观"唯心主义者，同时，罗素(特别是后来)又是从貝克萊到馬赫一脉相承的主观唯心主义者，那末，罗素是怎样杂揉主观唯心主义和"客观"唯心主义于一身呢？同时又怎样做出一副反对唯心主义的姿态来的呢？

在这里，罗素在認識論上的形而上学承担了这个割裂認識过程，从而杂揉貝克萊、馬赫主义和柏拉图主义于一身的作用。認識論問題，正如罗素自己在《前言》里所說的，是他在哲学問題上要討論的中心。据罗素說，"有两种知識：关于事物的知識和关于眞理的知識"(見本書30—31頁)，这两种知識或者又叫做"認識的知識"和"描述的知識"(整个第五章就是講这个問題的)，也可以說人类認識上有两种"自明眞理"，这就是經驗的知識和先驗的知識，或者更經常地称做"感覚材料"与"共相"，尽管罗素在这里一再翻新名詞，

其实問題就是一个：感性認識和理性認識的关系問題，也就是同一認識过程上的感覚阶段和概念(邏輯)阶段的关系問題。罗素在这个問題上的唯心主义观点和他的認識論上的形而上学方法是密切地結合在一起的，他把認識过程上的两个阶段——感性認識和理性認識——加以形而上学地割裂从而成为“两截”的認識論，也就是說，罗素認为知識有两个各自截然不同的来源，一个是感覚或經驗的，另一个是超感覚或超經驗的。如果說，罗素由于不了解感覚和概念(共相)一样都是客观世界的主观映象，从而使他陷入了“双料”的唯心主义(主观的与“客观”的)，那末，同样由于罗素不了解同一認識过程上感性認識和理性認識的辯証統一关系，从而使他陷入了形而上学，这就是罗素的那个“两截”的認識論——“感覚材料”和“共相”——形成的根源。罗素的唯心主义观点和他的形而上学的認識方法是相呼应的。假如說，由于罗素孤立地絕对化了“感覚材料”(“感覚材料”成为第一性的东西)，使得他同貝克萊，馬赫一样成为主观唯心主义的感覚論者，那末，又由于他不能辯証地对待感性認識和理性認識(感覚与概念、个别与一般、具体与抽象)的关系問題，使得他把共相加以形而上学的夸大，从而使之成为超感覚、超时空、既非物質、也非精神的那样一个先驗的“东西”，这就使得罗素回到柏拉图主义的“客观”唯心主义那里去了。罗素的这个“双料”唯心主义的認識論的根源，大体說来，就导源于这个“两截”的，即形而上学的認識論。

至于罗素在本書中做出一副反对唯心主义的姿态，以至后来大吹大擂地标榜“中立一元主义”，“邏輯原子主义”，似乎既要与唯物主义又要与唯心主义对立起来，其实，只不过是用“客观”唯心主义的共相論解救主观唯心主义(如果貫徹到底的話)势必陷入的唯我論，同时反过来又以主观唯心主义的感覚論(从貝克萊到馬赫的主观唯心主义者都以口口声声尊重感覚为名的)，即罗素所謂“感

覺材料"来塗抹一下、陪衬一下"主要因为共相所具有的是这种奇异的存在"(見本書 69 頁),从而重新武裝和补充柏拉图的这块老牌"客观"唯心主义而已。

罗素在認識論上的結論意义(認識論本身的意义以及它的社会意义)究竟何在呢?他反对的是什么,信仰的又是什么呢?我們試看他在本書开宗明义第一句話,就为自己提出了一个認識論問題:"世界上有沒有一种如此确切的知識,以致于一切有理性的人都不会对它加以怀疑呢?"到了全書接近完結的时候,罗素得出明确的結論来了:"有些知識,例如关于我們的感覺材料存在的知識,无論我們如何平心靜气地彻底思索它,也表現出不容加以怀疑。关于这种知識,哲学的批判并不是要我們不去相信它。但是有些信念——例如,相信物理客体恰恰和我們感覺材料相似——直到我們开始思索的时候,还是我們所怀有的一个信念,但是一經过仔細探討之后,这个信念就不存在了。象这类的信仰,除非另有支持它們的新論証发現,不然,哲学就劝告我們把它們摒弃掉"(見本書 105—106 頁)。在这里,我們清清楚楚、毫不含糊地看到罗素在認識論上反对的是唯物主义的反映論(就是肯定感覺与概念是客观世界、即物質的主观映象),信仰的是唯心主义的感覺論,即不可知論,据他說:"即使物体的确具有独立存在性,那它們也必然和感覺材料大不相同"(見本書第 24 頁)。在罗素手里用来反对反映論的武器,除了主观唯心主义的不可知論以外,还有"客观"唯心主义的可知論(也就是作为自明真理的"共相")。从我們在前面已經揭示出来的罗素的那个"两截"的認識过程看来,后半截、即罗素所謂的"共相"或"抽象的观念",正如前半截、即罗素所謂感覺材料一样,都不是客观世界的反映,如果說,罗素的那个主观唯心主义的不可知論是由于他把認識的第一个阶段——感覺材料絕对化了,从而得出了感覺材料不反映物理客体那样一个反对反映論的結論,那

末，罗素的那个“客观”唯心主义的可知論便是由于他把認識的第二阶段——共相(概念)加以形而上学的夸大，竟把它当作了先驗的自明眞理，它和“感覚材料”一样，也不是客观世界的反映，不过是把这个貌似客观的共相(其实，正如列宁所指出的，它只不过是脱离开人而变为虚幻的抽象的人的感覚、思想和意識。)做为反对唯物主义反映論的另外一种形式而已。

总之，罗素的“两截”的認識論是反对反映論的，正如他的“双料”唯心主义(主观的与“客观”的)是反对唯物主义的一样。如果說，罗素的观点是徹头徹尾的唯心主义，那末，他的方法便是十足的形而上学，他把唯心主义的观点和形而上学的認識論紧密地結合起来，用来反对(不論是有意地还是无意地)辯証唯物主义的認識論，即反映論。罗素針对哲学基本問題的两个方面——(1)究竟什么是第一性的：是物質、存在、物理客体呢，还是精神、思維、“感覚材料”或“共相”呢？(2)这一类的感覚、概念(共相)能否正确地反映客观世界呢？——做了唯心主义的、形而上学的回答。他的这个观点的来源，远一点說，是从柏拉图到貝克萊这一条彰明較著的唯心主义路綫的嫡系，近一点說，罗素的新实在主义观点便是馬赫主义的一个变种，在馬赫那里把感覚称做“中性的要素”，在罗素这里把“感覚材料”和“共相”叫做“中性的东西”，这也就是罗素自己所謂“中立一元主义”、“邏輯原子主义”、“邏輯分析哲学”等等名称的根据。

在这里，必須强調指出，通过新实在主义者罗素(还有实用主义者杜威)对中国資产阶級哲学思想的影响，馬赫主义曾經是中国資产阶級哲学家們捧为“科学”的人生观和世界观的，它不仅相当根深蒂固地影响了中国資产阶級的职业哲学家們，而且在資产阶級的自然科学家和人文科学家当中也有相当广泛的傳播和影响。試回忆一下 1922 年以来中国資产阶級思想界进行的那次所謂“科

学与人生观"論战，当时"科学"一面的主将丁文江就是从英国馬赫主义者毕尔生那里取得一套所謂"科学的知識論"作为武器的，所以那一次論战基本上是中国的馬赫主义者們想"罢黜百家，独尊馬赫"的局面。列宁曾經指出，馬赫主义是資产阶級思潮的一种国际現象，我們从中国現代哲学思想史看来，更覚得这个論断的亲切和正确。

建国以来，我們已經初步展开而且还要繼續深入展开对資产阶級哲学思想的批判，应当說，这个批判的主要方面之一是要对准馬赫主义的。对于作为馬赫主义变种的实用主义、特別是以胡适为代表的反动的所謂实驗主义近年来曾經做过一些認真的批判，而对于作为馬赫主义变种的新实在主义、特别是以罗素及其中国的門徒所代表的反动哲学观点，还有待于开展深入的批判工作，因为罗素的新实在主义在中国資产阶級职业哲学家当中的影响是較大的一个，同时，罗素的反动哲学观点在資本主义世界、特别是英、美帝国主义国家里还是一个有广泛市場的哲学流派。

另外，罗素还是一个資产阶級的社会活动家。近年来他主張禁止核武器战爭并緩和国际紧張局势、贊成和平共处的办法，特別是最近罗素贊成赫魯曉夫在联合国提出的全面裁軍建議，这对世界和平运动說来是有它一定积极意义的。当然，罗素对資本主义旧世界的基本态度是小罵大帮忙的。

商务印書館編輯部

1959年11月

目　录

前 言

在本書各章中，我主要仅限于談那些我認为可以發表一点肯定的和建設性意見的問題，因为單純是否定的批判似乎是不适当的。为了这个緣故，本書中知識論所占篇幅就比形而上学更多些，而哲学家們討論得很多的一些論題，倘使处理了，也处理得非常簡略。

G. E. 穆尔和 J. M. 凱因斯两位先生的未出版的著作給了我很宝貴的帮助：前者是在处理感覺材料和物質客体的关系方面，而后者是在处理关于或然率和归納法方面。吉耳伯特・墨萊教授所給的批評和建議也使我获益不少。

第一章 現象与实在

世界上有沒有一种如此确切的知識，以致于一切有理性的人都不会对它加以怀疑呢？这个乍看来似乎并不困难的問題，确实是人們所能提出的最困难的問題之一。在我們了解到找一个直捷可靠的答案会遭遇的障碍时候，我們就算完全卷入了哲学的研究——因为哲学不过是一种企图，企圖解答这类根本問題。但是，哲学不象我們在日常生活中那样，甚至于也不象我們在科学中那样粗率地、武断地来解答問題，而是先探討这类問題令人感到困惑的所在，并認識潛伏于我們日常观念中的种种模糊与混乱，然后才批判地解答。

在日常生活中，我們想象許多事物是眞确的，但是仔細加以观察，就可以發現它們是如此充滿了显明的矛盾，以致于唯有深思才能使我們知道什么是我們眞正可以相信的。在探討眞确性时，我們自然是从我們現有的經驗出發，而且在某种意义上，知識无疑就是从这些經驗派生出来的。但是，关于直接經驗使我們知道的那个东西究竟是什么，关于这一点，任何陈述都很可能是錯誤的。我覚得我此刻正坐在一張椅子上，面前是一張某种形状的桌子，我看到桌上有一些字紙。我轉过头来，便看到窗子外边的建筑物，还有云彩和太阳。我相信太阳离地球約九千三百万哩；我相信它是一个比地球大許多倍的熾热的天体；我相信由于地球的自轉，太阳便每天早晨升起，并且未来它仍将繼續如此。我相信，如果有个正常的人走进我的房里，他也会象我看見一样看到这些椅子、桌子、書和紙，而且我相信，我所見到的桌子就是我的手压着的这張桌子。这一切，似乎都如此之显然，以致于几乎不値一提，除非是为

了答复一个怀疑我能有所知的人。可是，在我們还不能确定我們已經能以完全真确的形式把它們加以說明之前，我們对于一切都有理由怀疑，并且所有这些都需要許多次审慎的討論。

为了明确我們的困难，讓我們把注意力集中在这張桌子上。看起来，它是長方形的、棕色的、有光澤的，摸起来，它是光滑的、冷的、硬的；我敲它的时候，它就發出木器的声响。任何人見到、摸到这張桌子，并听到它的声音，都会同意这样的描述，所以就好像不会有什么困难問題發生似的；但是，只要我們想更加精确的話，我們的麻煩就开始了。虽然我相信这張桌子"实在地"是清一色的，但是，反光的部分看起来却比其余部分明亮得多，而且由于反光的緣故，某些部分看来是白色的。我知道，假如我挪动身子的話，那末反光的部分便会不同，于是桌子外表顏色的分布也会有所改变。可見，假如几个人同时看这張桌子的話，便不会有两个人所看到的顏色分布恰好是同样的，因为沒有两个人能恰恰从同一个观点看見桌子，而观点的任何改变都要使光綫反射的方式發生某种变动。

就最实用的目的来說，这些差別是无关紧要的，但是，对于一个画家，它們可就極其重要了。画家必須摒除这样的思想習慣，慣于断定物体所具有的顏色就是常識認为它們所"实在"具有的那种顏色；而必須养成一种習慣，能按照物体所表現的样子来观看它們。在这里，我們已經开始遇到一个构成哲学上的最大困难的区別了——"現象"与"实在"的区別，事物好像是什么和究竟是什么这两者之間的区別。画家想要知道事物好像是什么，实踐家和哲学家則想要知道它們究竟是什么；而哲学家想知道的願望比实踐家更为强烈，并且因为他知道解答这个問題的困难，也便更感到煩惱。

我們再回过来談桌子。根据我們以上的發現，显然并沒有一

种颜色是突出地表現为桌子的顏色，或桌子任何一特殊部分的顏色——从不同的观点上去看，它便显出不同的顏色，而且也沒有理由認为其中的某几种顏色比起别样顏色更实在是桌子的顏色。并且我們也知道即使都从某一点来看的話，由于人工照明的緣故，或者由于看的人色盲或者戴藍色眼鏡，顏色也还似乎是不同的，而在黑暗中，便全然沒有顏色，尽管摸起来、敲起来，桌子并沒有改变。所以，顏色便不是某种本来为桌子所固有的东西，而是某种依靠于桌子、观察者以及光綫投射到桌子的方式而定的东西。当我們在日常生活中說到桌子的顏色的时候，我們只意味着：在通常的光綫条件下，桌子对于一个站在普通观点的正常观察者所似乎具有的那种顏色。但是其他条件之下所显示出来的其他顏色，也都有同等的权利可以認为是眞实的；所以为了避免偏好，我們就不得不否認桌子本身具有任何独特的顏色了。

同样情况也可以适用于質地上。一个人可以用肉眼看見木头的紋理，但另一方面，看过去，桌子却是光滑的、平坦的。如果我們通过显微鏡来看它的話，我們就会看到粗糙不平和丘陵深谷，以及肉眼所不能看見的各式各样的差异。两者之中，究竟哪一个是“实在的”桌子呢？自然我們总想說，通过显微鏡所看見的才是更实在的，但是用一架倍数更高的显微鏡来看的时候，那就会又有所改变了。那末，我們既不能信賴我們用肉眼所看見的东西，我們又为什么应当信賴通过显微鏡所看見的东西呢？这样說来，我們所从而出發的感官对于我們又是靠不住的了。

談到桌子的形状也不見得好些。我們都習慣于按照物体的“实在的”形状来加以判断，而且我們是如此之不假思索以致于我們竟以为我們的确看到了实在的形状。但是事实上，如果我們要画画，我們就必須曉得，一定的物体若从各各不同的观点来看，形状便不相同。如果我們的桌子“实在”是長方形的，那末，差不多从

任何观点看来，它都仿佛有着两个銳角和两个鈍角。如果对边是平行的，那末看起来它們就会在离观察者远处收斂为一点的。如果对边長度是相等的，那末看起来，仿佛較近的一边要長些。在看一个桌子的时候，所有这些情况通常都未曾被人注意，因为經驗已經教会了我們从外表的形状构想"实在的"形状，而"实在的"形状才是我們作为实踐家者所感到兴趣的东西。但是"实在的"形状并不就是我們所看到的；它是从我們所看到的之中推論出来的东西。再者，我們在房內走来走去，我們所看見的东西也便經常地在改变着它的形状；所以，在这里，感官又似乎并不給我們提供有关桌子本身的眞理，只不过提供有关桌子的現象而已。

当我們考慮到触覚的时候，也發生同样的困难。的确，桌子总是給我們一种硬的感覚；而且我們也感得到它耐压。但是我們所获得的感覚却取决于我們加于桌子的压力多大，也取决于我們用身体的哪一部分去压它；这样，由于不同的压力，或者由于身体不同部分而得到的各种不同的感覚，就不能認为是直接显示桌子的确定的性質，它們至多是某种性質的标志而已，这里所說的某种性質也許就是造成所有感覚的原因，但在外表上它却的确不存在于任何感覚中。同理显然也适用于敲桌子所引起的声响。

这样，便显然可見，实在的桌子假定确乎存在的話也并不是我們憑借視覚、触覚和听覚所直接經驗到的那同一張桌子。实在的桌子假定确乎存在的話也是不为我們所直接認知的，而必須是从我們所直接認知的东西中得出的一种推論。因此，这就有两个非常困难的問題：(一)到底有沒有一个实在的桌子呢？(二)如果有，它可能是个什么样的客体呢？

有几个意义明确的簡單术語可以帮助我們考虑这两个問題。讓我們把感覚中所直接認知的东西称作"感覚材料"：如顏色、声音、气味、硬度、粗細等等。我們将把直接察覚这些东西的經驗称

作"感覚"。这样，只要我們看見一种顏色的时候，我們就有一种对于顏色的感覚，但是，顏色本身是一种感覚材料，而不是一种感覚。顏色是我們所直接察覚到的东西，但是察覚本身是感覚。这是很淺显的：倘使我們要認識桌子，就必然憑借感覚材料——棕色、長方形、平滑等等——我們是把这些和桌子联系在一起的；除了上述的理由之外，我們不能說桌子便是感覚材料，也不能說，感覚材料徑直是桌子的性質。这样，假定有这样一个实在的桌子的話，便發生了关于感覚材料和实在的桌子的关系問題。

实在的桌子如果存在的話，我們将称它为"物理的客体"。因此，我們就必須研究感覚材料和物理客体的关系。物理客体的总合叫做"物質"。这样，我們的两个問題便可以重行表达如下：(一)究竟有沒有任何"物質"这样的东西呢？(二)如果有，它的性質是什么？

第一个正式提出理由，認为我們感官的直接客体不能独立于我們之外而存在的哲学家便是貝克萊主教(1685—1753)。他的《海拉斯和菲拉諾斯关于反对怀疑論者和无神論者的对話录三篇》[①]就是企圖証明根本沒有物質这样的东西，而世界除了心灵和它們的观念以外什么也沒有。海拉斯向来是相信物質的，但是，他不是菲拉諾斯的对手，菲拉諾斯毫不留情地使他自相矛盾，結果菲拉諾斯自己关于否定物質的說法看起来就仿佛是常識一般。他所用的那些論証，价値極不相同：有的很重要，而且是正确的；有的是混乱的，或者模棱两可。但是，貝克萊还是有他的功績，他指出物質的存在完全可以通情合理地被我們所否定，并且指出倘使有任何东西可以独立于我們而存在的話，那么，它們就不可能是我們感覚的直接客体。

① 中譯本：《柏克萊哲学談話三篇》。——譯者注

当我們問物質是否存在的时候，就涉及两个不同的問題，明确一下这两个問題是重要的。通常我們用“物質”来指一种和“心灵”相对立的东西，来指一种我們認为占据空間而根本不能屬于任何种思維或意識的东西。貝克萊主要就是在这种意义上来否定物質的；那就是說，他并不否認通常我們以为是桌子存在的标志的那些感覚材料是某种独立于我們之外的东西的存在标志，但是他确乎不認这个某种东西可以是“非心灵”的，也就是說，可以既不是心灵，也不是某个心灵所具备的观念。他承認：当我們走出屋子或閉起眼睛的时候，必定有某种东西繼續存在，并且我們所謂看見了桌子，其实就使我們有理由相信，即使我們不看它，某种东西也繼續存在着。但是他以为，这一某种东西在性質上决不能和我們所看見的迥然不同，而且也不可能全然独立于看見，尽管它必然要独立于我們的“看見”。这样，他便認为，“实在的”桌子是上帝心灵中的一个观念。就我們只能推論它却永远不能当下直接察覚它而言；这种观念具有着必要的永恒性与对我們的独立性，而同时又并不是某种完全不可知的东西，但是物質就并不是这样的了。

貝克萊以后的其他哲学家也曾抱有这样的見解，認为尽管桌子不是依賴于我的看見才存在，但是，它的确是依賴于被某一个心灵所看見的（或者是以其他的方式被感覚到的）——虽然并非一定依賴于上帝的心灵，但是，往往必須依賴于宇宙整个綜合的心灵。他們像貝克萊一样抱有这种見解，主要是因为他們認为不可能有什么东西是实在的——无論如何，除了心灵及其思想和感情以外，沒有什么被知的东西是实在的。我們大致可以这样来表述他們所用以支持他們見解的論証：“任何可以被思維的东西，都是思維者心灵中的一个观念；因此，除了心灵中的观念以外，再沒有能够被思維的；因此，任何其他事物都是不可臆想的，而一切不可臆想的，都不可能存在”。

就我看来，这样的論証是謬誤的；提出这种論証的人当然說得并不那么唐突那么露骨。但是，不論这个論証有效与否，它已經非常广泛地以各种形式被人提出来了；而且有很多哲学家，也許是大多数，都抱着这样的見解：除了心灵和心灵的观念以外，沒有什么东西是实在的。这样的哲学家就叫做"唯心主义者"。当他們要解釋物質的时候，要末他們就像貝克萊那样說，物質其实只不过是一束观念；要末就像萊布尼茲(1646—1716)那样說，表現成为物質的一切事物，其实或多或少只是原始心灵的聚集而已。

但是这些哲学家們，尽管他們对于作为和心灵相对立的物質是否定的，在另一种意义上，还是承認了物質的。現在还可以記得，我們曾問过两个問題：(一)究竟有沒有一个实在的桌子呢？(二)如果有，它可能是怎样的客体？貝克萊和萊布尼茲两个人都承認有一个实在的桌子，但是貝克萊說，它是上帝的心灵中的某些观念；而萊布尼茲說，它是一堆灵魂。这样說来，他們两个都以肯定的方式，回答了我們的第一个問題；只是在解答我們的第二个問題时，他們才和常人的見解有了分歧。事实上，差不多所有的哲学家都似乎一致同意有一个实在的桌子。他們几乎都同意：不論我們的感覺材料——顏色、形状、平滑等——多么有賴于我們，但是，它們的出現，是某种不依賴我們而存在的东西的标志，而这某种东西，虽然也許完全和我們的感覺材料不同，却可以認作是我們和实在的桌子有一种适当关系时造成感覺材料的原因。

現在显然可見，哲学家們所一致同意的这一点——不論桌子的性質如何，总归有一个实在的桌子的这种見解——是極其重要的，在我們尙未进一步討論到有关桌子的性質問題之前，值得考虑一下，到底有哪些理由可以讓我們接受这种見解。因此，在下一章我們就要論到所以要假定有一个实在的桌子的那些理由。

在我們繼續談下去以前，最好先考慮一下，到此为止，我們所已經發現了的是些什么。看起来，倘使我們举出一个普通客体，我們認为它是可憑感官認知的，那么，感官所直接告訴我們的便不是关于离开我們而独立的客体的眞理，只不过是关于一定感覺材料的眞理；而且就我們所能看出的而言，这些感覺材料乃是依賴于我們和客体之間的关系的。这样說来，我們所直接看見的和感覺到的，便只不过是"現象"罢了；我們相信那是背后的某种"实在"的标志。但是，如果这个实在并不就是所表現出来的那种样子，那末，我們有沒有什么方法知道究竟有沒有任何的实在呢？如果有的話，我們有沒有什么方法可以發見它是什么样子呢？

这类問題实在是令人困惑的，就連最怪异的假說，我們也很难知道它不是眞确的。这样，我們所熟悉的桌子虽然一向沒有惹动过我們的思緒，現在却已經变成充滿了惊人的可能性的問題了。关于它我們所知道的仅仅是，它并非它那种样子。超出这个平凡的結果的范圍而外，我們都有充分的自由任意猜測。莱布尼茲告訴我們，它是一堆灵魂；貝克萊告訴我們，它是上帝心灵中的一个观念；严謹的科学几乎也是同样使人惊异地告訴我們說，它是極其龐大的一群激烈运动着的电荷。

在这些惊人的可能性之中，怀疑又向我們提示說，也許根本就沒有桌子。哲学，如果它所回答的問題不如我們所期望的那么多，最低限度也有权利問一些可以增加对世界的好奇心的問題，并且可以指出日常生活中最平凡的事物的表面之下所潛伏着的奇异和奥妙。

第二章 物質的存在

在这一章里，我們必須自問，不論就哪种意义来說，究竟有沒有物質这样的东西。是否有一个具有某些內在性質的桌子，我不看它的时候也繼續存在着呢？抑或这个桌子只不过是我的幻想的产物，是一場大梦中梦見的桌子呢？这个問題是极重要的。因为如果我們不能肯定客体的独立存在，我們也便不能肯定别人身体的独立存在，因此，也便更不能肯定别人心灵的存在了；因为除了憑借观察他們的身体所得到的那些根据而外，我們再沒有别的根据可以相信他們有心灵了。这样，倘使我們不能肯定客体的独立存在，那我們就会孤零零地落在一片沙漠里——也許眞是这样：整个外在世界只不过是一場梦境，唯有我們存在着。但这是一种不大愉快的可能性；尽管不能严格証明它是虛妄的，然而也沒有絲毫理由来假設它是眞确的。在这一章里，我們必須明了为什么会如此。

在我們开始研究可疑的問題之前，讓我們先找出一个多少是已經确定了的某一点作为出發点。虽然我們怀疑桌子的物理存在，但是，我們并不怀疑感覚材料的存在，它使我們認为有个桌子；我們并不怀疑我們观看的时候可以看見一定的顏色和形状；我們按的时候可以經驗到一定硬度的感覚。这一切心理的东西，我們并不怀疑。事实上，什么东西都可以怀疑，但是，最低限度，我們的某些直接經驗似乎是可以絕对肯定的。

笛卡兒(1596—1650)，这位近代哲学的奠定者，曾創出一种方法，至今还有用的系統的怀疑法。凡是他沒曾看得十分清楚明白的事物他决不相信是眞的。任何事物，只要他認为可以怀疑的他就怀疑；直到无可怀疑为止。运用这种方法，他逐漸相信他所能

完全肯定的唯一存在是他自己的存在。他想像有一个騙人的魔鬼以連續不断的幻景把不眞实的事物呈現給他的感官；在他看来，这种魔鬼的存在虽然是难于置信的，但是仍然是有可能的，因此，对于憑借感官所覺察到的事物加以怀疑，也就是可能的。

但是，怀疑他自己的存在则是不可能的，因为如果他不存在的話，就沒有魔鬼能够騙他。如果他怀疑，那末他就必然存在；如果他有过什么經驗，那末他也必然存在。这样，他自己的存在对于他便是絕对可靠的了；他說，"我思，故我在。"(Cogito, ergo sum)；他就在这种眞确可靠性的基础之上重新着手建立起被他的怀疑所摧毁了的知識世界。由于創造了怀疑法，又由于指出主观的事物是最可靠的，笛卡兒对于哲学便完成了一樁偉大的貢献，使他至今对于一切学哲学的人还都是有用的。

但是使用笛卡兒的論証时須注意。"我思，故我在"这句話无宁比严格的确定的东西說得多了一些。仿彿我們都十分能够肯定，今天的我們即是昨天的我們，在某种意义上，这无疑是眞的。但是，实在的自我就和实在的桌子一样难于达到，而且似乎它也不具有屬于特殊經驗的那种絕对令人信服的可靠性。当我看我的桌子而看見某种棕色的时候，我立刻可以十分肯定的并不是"我看見了棕色"而是"棕色被看見了"。当然其中包括那看見了棕色的某个东西（或者某个人）；但是它本身并不包括我們称为"我"的那个多少有持久性的人。就当下的可靠性而論，很可能是：那看見棕色的某种东西完全是瞬間的，它和下一瞬間具有不同經驗的某种东西并不是同一的。

这样說来，具有原始可靠性的就是我們的特殊思想和感情了。这不但可以适用于正常的知覚，也一样可以适用于梦境和幻覚。当我們梦見或看見鬼的时候，的确我們可以有自以为有的看見了鬼的感覚，但是，由于各种理由，我們可以堅持这样的見解：并沒有

物理的客体和这些感覚相应。因此，我們对我們的自身經驗的意識，它的确切可靠性是不容加以任何限制而允許有例外的。于是，在这里，不論如何，我們还是有着一个堅固的基础，可以从此开始我們对于知識的追求。

我們所必須考虑的是这个問題：就算我們肯定自己的感覚材料，但是，我們是不是有理由認为这些东西就是我們称为物理客体的某种东西的存在标志呢？当我們列举出我們自然而然地会認为与桌子相联系的一切感覚材料的时候，我們是否已經說尽了有关桌子的一切呢？或者是否还有不是感覚材料的某种别的东西，在我們离开屋子的时候，仍然繼續存在着呢？常識毫不犹豫地回答說有。一个可以买卖，可以推来推去，又可以鋪上一塊布等等的东西，不可能仅仅是感覚材料的集合而已。倘使用布把桌子完全盖起来，那我們从桌子就得不到感覚材料了，因此，若桌子眞的仅是感覚材料的話，那它就会中止其存在的，而那塊布便会出于一种奇迹而在桌子原来的地方悬空放着了。这种見解显然是荒謬的；但是要想作一个哲学家就必須鍛炼不怕荒謬。

我們之所以覚得在感覚材料以外还应当有一个物理的客体，其最大的原因在于我們要求不同的人都有着同一个客体。当十个人圍着一張餐桌坐着的时候，若堅持說他們所看見的不是同一塊台布，不是同一的那些刀叉、調羹和玻璃杯，那就荒謬可笑了。但是，感覚材料对每个人都是个人的，直接呈現于这个人視界的东西，并不就是直接呈現于另一个人視界的东西，大家都从略微不同的观点上去看事物，因此，看事物也就略有差异。因此，倘使眞有共同的中立的客体存在，这种客体在某种意义上对于許多不同的人是可能認知的話，那末，一定有某种东西是超出于不同的人所見的个人的特殊的感覚材料之外与之上的。但是，我們有什么理由相信有这种共同的中立的客体呢？

我們自然而然会遇到的第一个答案是：尽管不同的人可以稍有差异地来看桌子，但是他們看桌子的时候所看見的总还是一些类似的东西，而且他們所看見的种种不同的变化也是服从光綫的远近和反射定律的，所以便很容易下結論說，有一种持久的客体构成了所有不同的人的感覚材料。我向这間房的旧房客买下了我这張桌子；我买不来他的感覚材料，他的感覚材料在他走的时候就消失了，但是我却能够买、也的确买来了可以信得过多多少少是与之相类似的感覚材料的期待。所以，事实是：不同的人們都有着相类似的感覚材料，而一个人在不同的时間，只要是在一定的地点也会有相类似的感覚材料。这就使我們可以假定：超乎感覚材料之外与之上，一定有一个持久性的共同客体，它是构成不同的人和不同时間的感覚材料的基础或原因。

以上这些考虑假設我們自己以外还有別的人，仅就这一点而論，这些考虑都犯了丐辞的毛病。別人所以在我面前呈現，是由于某些感覚材料，譬如他們的样子或他們的声音，但是如果我沒有理由相信原来就有着不依賴于我的感覚材料而独立存在的物体，那末，除了別人是我梦中的一部分之外，我便沒有理由来相信別人的存在了。这样，当我們想要指明一定有客体不依賴于我們自己的感覚材料而独立存在的时候，我們就不能訴諸于別人的証驗了，因为这一証驗本身就是感覚材料組成的，而且除非我們自己的感覚材料是幷不依賴于我們而独立存在的事物的标志，否則这一証驗就不能揭示出来別人的經驗。因此，倘使可能的話，我們就必須在自己的純个人經驗里找出某些特征来以便足以証明，或者有可能証明：世界上除我們自身和个人經驗而外，也还有別的事物存在着。

在某种意义上說，必須承認，我們永远都不能証明在我們自身之外和我們經驗之外的那些事物的存在。世界是由我自己、我的

思想、感情和感覺所組成的，其余一切都純屬玄想——这种假設并沒有什么邏輯上的謬誤。在梦里，似乎也可以有一个極其复杂錯綜的世界，可是一覚醒来我們就發現它是一場虛幻了。这就是說，我們会發現：梦里的感覺材料仿佛是和我們从自己的感覺材料所自然而然地推論出来的那些物理客体是不相应的。（的确，一旦假定有物理世界存在，就可能給梦境里的感覺材料找出物理的原因：比方說，一声門响可以使我們梦見一場海战。但是，在这种情形中虽然感覺材料有一个物理的原因，却沒有一个物体，像一場眞正的海战那样和感覺材料相应。）我們若假設整个人生是一場梦，而在这場梦里我們自己創造出一切显現在我們眼前的客体，这个假設在邏輯上也并不是不可能的。但是，尽管它并非邏輯上不可能的事，可是也沒有任何理由来假定它是眞确的；事实上，从作为一种說明我們生活事实的方法看来，这个假設就不如常識的假設来得簡單，常識的假設是：确实有着不依賴于我們而独立存在的客体，这些客体对我們所起的作用就是我們的感覺發生的原因。

要是假定眞有物体，問題自然就簡單了，这一点是显而易見的。倘使有一只猫某一瞬間出現于屋子的某一角落，而下一瞬間又出現在另一个角落，那末，我們自然会假定：它从房屋的某一部分經过一系列的中間部分而走到了另一部分。但是，如果猫只是一組感覺材料的話，那末，它就不可能走过我不曾看見它的任何地方；这样，我們就不得不假定：在我不看它的时候它根本不存在；不过它在一个新地方突然之間又出現了。倘使这只猫不論我看見或不看見都是存在着的話，那末我們就可以根据我們自身的經驗来了解它如何会在两餐之間漸漸地覚得肚子餓；但是，倘使在我不看見它时它并不存在，那末，不存在时它的食欲竟会和存在时一样增加得很快就似乎是荒誕的了。再者，这只猫如果仅仅是感覺材料組成的，那末它便不会餓，因为除了我自己的飢餓以外，沒有別

的飢餓能够对我成为感覚材料的。这样，对我表現成为一只猫的那些感覚材料的行为，虽然把它看成为飢餓的表現仿佛是十分自然的，但是，要把它看成为只是一片顏色的运动和变化就極其費解了；一个三角形既不会踢足球，一片顏色自然不会飢餓。

但是，猫这个例子的困难性，比起人的困难性来就要小得多了。人說話时——也就是說，我們听見某些声音，把它們和观念联系在一起，同时也看見嘴唇的某些动作和面部表情时——我們很难設想：我們所听見的并不是一种思想的表达；因为我們知道倘使我們也發出同样的声音来，的确也是如此的。当然，在梦里也有类似的情形，我們在梦中，对于別人的存在是会犯錯誤的。但是，梦总或多或少受着我們醒时生活的暗示，倘使我們假定真有一个物理世界存在，那末梦是多少可以根据科学的原則得到說明的。这样，每一条簡單的原理都使我們接受这种自然的观点：除了我們自身和我們的感覚材料以外，确实还有着客体，它們的存在是不依賴于我們对它們的覚察的。

当然，我們本来就不是憑借論証才相信有一个独立的外在世界的。我們一开始思索就發現我們已經具有这种信仰了：那就是所謂的本能的信仰了。在視覚中，感覚材料本身被人本能地信以为是独立的客体，但是論証却指明客体不可能和感覚材料同一；我們是永远不会对于这种信仰發生怀疑的。这种發現在味覚、嗅覚和听覚事例中一点也不矛盾，只在触覚中稍微如此。然而我們还是相信的确有和我們的感覚材料相应的客体，我們的本能的信仰并不因而減弱。旣然这种信仰不会引起任何疑难，反倒使我們經驗的叙述簡單化和系統化，所以，使人沒有理由不接受它。因此，尽管梦境引起人怀疑外部世界，我們还是可以承認外部世界的确存在着，而且它的存在并不有賴于我們不断覚察它。

使我們能作出这个結論的論証，无疑不如我們所希望的那样

有力，但是，它在許多哲学論証中却是典型的，因此，就值得对于它的普遍性和有效性簡略地加以考慮了。我們發見，一切知識都必須根据我們的本能信仰而建立起来，如果这些本能信仰被否定，便无所謂知識了。但是，我們的本能信仰中，有些信仰比起别的要有力得多，同时，其中許多信仰由于習慣和联想又和其他信仰糾纏在一道。这些所謂其他信仰其实并不是本能的，只不过被人誤認为是本能信仰的一部分吧了。

哲学应当为我們指明本能信仰的層次，从我們所最堅持的那些信仰开始，并且尽可能把每种信仰都从不相干的附加物里孤立出来、游离出来。应当慎重指出，我們的本能信仰在其最后所采取的形式中，不应当互相抵触，只应当构成一个和諧的体系。一种本能信仰，除非和别的信仰抵触，否則就永远沒有任何理由不被接受；因此，如果發現它們可以彼此和諧，那末整个体系就是值得接受的。

当然，我們全部的信仰或其中的任何一条都是可能錯誤的，因此，对一切信仰都至少应当稍带存疑。但是，除非我們以某种别的信仰为根据，否則，我們便不可能有理由拒絕一种信仰。因此，通过組織我們的本能信仰和它們的結論，通过考查其中哪些（如果必要的話）是可能修正的，哪些是可以放弃的，然后把我們所本能信仰的东西当做我們唯一的材料来接受，在这个基础上，我們就可以使我們的知識有条理有系統，虽然其中仍有錯誤的可能性，但是由于各部分之間的相互关系，并且由于默認之前所进行的批判的檢查，錯誤的可能便減少了。

这个任务至少是哲学所能够完成的。大多数哲学家都或正确地或錯誤地相信哲学能作的要比这多得多——相信它能提供我們有关宇宙正体的知識，有关最根本的"实在"的性質的知識，这些都是用别种方法所不能获得的。不論事实是否如此，但是，我們所說

的这个比較謙遜的任务，哲学必能完成，而且对于那些曾一度开始怀疑常識的确当性的人們，哲学也必然足以証明：哲学問題所包含的辛勤艰苦的劳动是正当的。

第三章 物質的性質

在前一章里，尽管找不出足以証明的理由，我們还是一致同意說这么想是合理的：我們的感覚材料——譬如說，我們認为和我的桌子相联系的那些感覚材料——实际上是某种不依賴于我們和我們的知覚而独立存在的东西的标志。那就是說，超乎顏色、硬度、声音等等对我构成为桌子的現象的那些感覚之外与之上，我还假定有某种东西的存在，而顏色、硬度、声音等等不过是它的一些現象而已。倘使我把我的眼睛閉起来，顏色就不再存在了，倘使我把我的胳膊移开而不再接触桌子，硬的感覚就不再存在了，倘使我不再用指头敲桌子，声音也便不再存在了。但是我并不相信在这一切都停止存在时桌子便也停止存在。恰恰相反，我却相信，正是因为桌子繼續存在，所以才能在我又睜开眼睛，放回我的胳膊，又开始用指头敲桌子的时候，所有这一切感覚材料又重新出現。在这一章里，我們所必須考慮的問題是：这个不依賴于我的知覚而繼續独立存在的实在的桌子，它的性質究竟是什么？

对于这个問題，物理科学提供了一个答案，不錯，这个答案不太圓滿，而且还带几成假設性，不过就其实际而論，它依然值得注意。物理科学多少不自覚地流于这种观点：一切自然現象都应当归結为运动。光、热和声音都是由于波动而来的，波动从放射它們的物体傳到看見光或感覚到热或听見声音的人。具有这种波动的东西如其不是以太，就是"粗糙的物質"，但是，无論如何都是哲学

家所称为物質的东西。科学所賦給物質的唯一性質就是占有空間位置和依照运动規律而运动的能力。科学并不否認物質还可以具有其他性質；但是，倘使有的話，这些其他性質对于科学家来說也并沒有用处，决不能帮助他說明各个現象。

人們有时說"光是一种波动的形式"，但是，这是誤解，因为，我們所直接看見的光，我們憑借感官所直接知道的光，并不是一种波动的形式，而是一种迥然不同的东西——一种我們大家只要不瞎就都会知道的东西，尽管我們并不能把我們对于光的知識描述給一个瞎子。波动就恰恰相反了，我們可以很好地把它描述給一个瞎子，因为瞎子能够憑触覚获得关于空間的知識；而且做过海上旅行他就几乎能够像我們一样地体驗到波动。但是一个瞎子所了解的这种波动并不是我們所指的光。我們所指的光，一个瞎子永远不能了解，我們也永远无法描述給他。

这种东西是我們一切不瞎的人都知道的，但根据科学来說，实际上又不是在外部世界里所可找到的：它是由于一定的波动作用在看見光的人的眼睛上、神經上和脑子上所造成的东西。我們說光是波动，实际上是指，波动是那个使我們有光的感覚的物理原因。但是，能看的人所体驗到而瞎子却不能体驗到的光这东西本身，科学并不認为它是构成不依賴于我們和我們的感官而独立存在的世界的任何一部分。类似的見解也可以适用于别种感覚。

不仅顏色和声音等等是科学的物質世界中所不存在的，就連我們通过視覚和触覚接触到的空間也是如此的。对于科学来說，主要的是科学所謂的物質应当占据一个空間，但是它所占据的这个空間不可能恰好就是我們所看見的或感覚到的那个空間。首先，我們所看到的空間并不就是我們憑借触覚所触到的那个空間；唯有从小就經驗，我們才学会怎样去摸我們所看見的东西，或者怎样去看我們覚得触到我們的东西。但是科学上的空間乃是中性

的，介于触覚和視覚之間；所以，它旣不可能是触覚的空間，也不可能是視覚的空間。

再者，不同的人根据各自的观点把同一东西看成有不同的形状。例如，一个小圓幣，虽然我們总断定它是圓形的，但是，除非我們正面对着它，不然看起来它可能是橢圓形的。我們断定它是圓形的时候，我們是断定它具有一个实在的形状，这个实在的形状并不就是它的外观的形状，而是与它的外表无关的本身內在的那个形状。和科学有关的这一实在形状才占有一个实在的空間，这个空間不同于任何人表面所看見的空間。实在的空間是公共的，而表面所看見的空間是屬于知覚者个人的。在不同的人的个人空間里，同一客体仿佛具有不同的形状；这样，实在的空間（客体在其中具有它的实在形状）也就必然和个人的空間不同。因此，科学上的空間虽然和我們所看見的、所感覚到的空間相互有联系，但是并不相同，再說，它的联系方式还需要加以考察。

我們暫且同意物体虽不能完全和我們的感覚材料相似，但是却可以看成是形成我們的感覚的原因。这些物体都占有科学上的空間，我們可以称之为"物理的"空間。必須注意的是，倘使我們的感覚是由于物体所造成的，那么就必然会有一个物理空間，里边容納有这些客体、我們的感官、神經和脑子。当我們和一个客体接触的时候，我們就从它获得一种触覚；也就是說，这时我們身体的某部分在物理空間中所占据的位置和客体所占据的空間十分接近。在物理空間中，如果介于客体和我們的眼睛之間沒有非透明体的时候，我們（粗淺地說）就会看見一个客体。同样，只有在我們充分接近客体的时候，或者当客体接触到舌头的时候，或者当客体在物理的空間中跟我們的身体处于一个适当位置的时候，我們才能听見它，嗅到它或者尝到它。除非我們把一个已知客体和我們自身都看作是在一个物理空間之內，不然，我們便无从陈述，在不同的

情况下，从这个客体我們可以得到哪些不同的感覺；因为主要就是客体和我們身体的相互位置决定我們可以从客体得到哪些感覺的。

現在，我們的感覺材料都在我們个人空間之內，要不是在視覺空間之內，便是在触覚空間之內，再不然，就是在其他感官所能給我們的那些更为模糊的空間之內。如果眞像科学和常識所假定的那样，有着一个公共的无所不包的物理空間，其中存在着一切物体，那末物体在物理空間中的相互位置就必然和感覺材料在我們个人空間中的相互位置会多少相应。我們可以毫无困难地假定这就是实在的情况。如果我們看見路上有一座房子比另一座房子近些，我們的其他感官就会支持这座房子是比較近的这种看法；譬如說，我們循着这条路走就会先走到这座房子。别人也会同意，这座看来离我們較近的房子确是近一些的；軍事地圖也使人看来也發生同样感覺；这样，一切就都指示着：两座房子之間的空間关系和我們望着房子时我們所看見的感覺材料之間的空間关系，两者是相应的。因此，我們就可以假定說，的确有一个物理空間，物体在这个空間所具有的空間关系和各相应的感覺材料在我們个人空間中所具有的空間关系，两者是对应的。几何学所探討的，以及物理学和天文学所假定的，便是这个物理空間。

假定的确有物理空間，又假定它和个人空間是如此相应的，那末，我們关于它所能够知道的是什么呢？我們能够知道的只不过是保持这种相应关系所需要的东西罢了。那就是說，关于它本身像个什么样子，我們一点也不知道，但是我們却能够知道各物体間的空間关系产生出来的物体的排列方式。例如，我們能够知道，日月食时，地球、月亮和太阳是在一条直綫上，尽管我們并不知道一条物理的直綫是什么，就象我們能知道在我們的視覺空間中一条直綫是什么样子。因此，对于物理空間中的距离关系，我們所知道的便

比对于距离本身所知道的要多得多；我們可以知道一个距离大于另一个距离，也可以知道它跟另一距离一样循着同一直綫进行，但是我們却不能对于物理上的距离有直接的認識，因为我們只在个人空間里認識距离，或認識顏色、声音或其他感覚材料。我們之能知道的关于物理空間的一切，就像一个天生的瞎子之能够通过别人而知道的关于視覚空間的一切。但是，一个天生的瞎子有他对于視覚空間所永远不能知道的事情，我們对于物理空間也是有不能知道的。我們能够知道諸关系要保持与感覚材料相应所需要具有的特性是什么；但是，他們无法知道造成諸关系的那些項的性質是什么。

談到时間，我們对时間綿延的感覚或者对时間推移的感覚，比起鐘表来显然是不可靠的。我們煩惱或感受痛苦时，时間过得很慢；我們情怀愉悦，时間过得很快；我們睡眠时，时間过得几乎像不存在一样。所以，仅就时間是由綿延所組成的而論，就有必要像对待空間一样也把时間区别为公共的和个人的。但是就时間包含一种先后的次序而言，便无須加以这样的区别了；就我們了解，事件所似乎具有的时間次序和它們所确实具有的时間次序是同样的。无論如何，我們沒有理由假定这两种次序是不同的。說到空間，通常也是同样眞确的；如果有一队人沿着一条大路前进，那末，从不同的观点看上去，这个大队的形状就会是不相同的，但是，从任何观点看去，这些人所排列的次序总是同样的。因此，我們認为，这个次序在物理空間之中也是眞确的，同时只有在需要保持次序的时候，我們才假定形状和物理空間是相应的。

当我們說事件所彷彿具有的时間次序和它們所实在具有的时間次序是相同的，这里，我們必須防范一种可能的誤解。决不能設想，不同的物体的不同状态与构成对于这些客体的知覚的那些感覚材料有着同样的时間次序。把雷声和閃电作为物理的客体来考

虑的时候，它們是同时的；那就是說，閃电和空气的扰动在扰动开始的地方，也就是在閃电所在的地方是同时發生的。但是我們所称为听見了雷声的这一感覚材料却要等到空气的扰动已經远远达到了我們所在的地点才能够發生。同样，太阳光約需八分鐘才能照到我們；因此，我們看太阳时看見的是八分鐘前的太阳。就我們的感覚材料所提供的关于物質太阳的証据而言，它們所提供的是八分鐘前的物質太阳的証据。如果物質太阳在这八分鐘內已經不存在了，这跟我們說"看見太阳"这一感覚材料并沒有任何关系。这就为我們提供了一条新例証，証明必須把感覚材料和物体区别开来。

关于空間，我們看見了的是和我們看見的感覚材料与其物理的对应部分的相应关系大致相同的。如果一个客体看来是藍的，另一个是紅的，那我們就有理由認为这两个物体之間有某种相应的区别；如果这两个客体看来都是藍的，我們就可以認为它們有一种相应的类似之点。但是我們却不能希望直接認識其所以使物体表現为藍色或紅色的性質。科学告訴我們，这种性質是某一种波动，这听起来并不陌生，因为我們想起在我們眼見的空間里的波动。但这种波动其实是在我們沒有直接認識的物理空間之中的。因此，实在的波动便沒有我們以为它們会有的那种亲切感了。可以說明顏色的，也可以非常相似地說明其他感覚材料。这样，我們就發現：由于物体之間的关系相应于感覚材料之間的关系，前者就有种种可知的性質，尽管如此，尽感官發現之能事，物体本身的內在性質依然是不可知的。問題仍旧是：有沒有别的方法可以發現物体的內在性質？

无論如何，就視覚的感覚材料而言，我們可以首先采用最自然的（虽然終究不是最有把握的）一个假說：物体虽然由于我們考虑过的原因而不可能和感覚材料絕对一样，但是它們总多少相像。根据这种見解，物体就具有（比如說）顏色，而我們也許会僥幸看見

一个客体所实在有的顏色。在任何固定的一瞬間，一个客体所似乎具有的顏色，从許多不同的观点看来，大体上总是極其相似的，尽管不尽相同；这样，我們便可以假定，"实在的"顏色就是介于不同色調之間的一种中間的顏色，色調的不同是由观点的不同而来的。

这种理論也許不可能明确加以反駁，但是却可以說它是沒有根据的。首先，显而易見，我們所看見的顏色仅仅取决于射入我們眼睛的光波的性質，因此，它受到光从客体到眼睛这个方向的映射方式的限制，也受到介于我們和客体之間的媒質的限制。而且，除非介于其間的空气完全清潔，不然顏色就会發生变化，再說，强烈的反射还会使顏色完全改变。因此，我們所看見的顏色只是光綫到达眼睛时所造成的結果，而并不單純是光綫所离开的那个客体的一种性質。因此，只要有某些光波到达眼中，无論光波所离开的那个客体有沒有顏色，我們就一定会看見某种顏色。因此，我們絲毫沒有必要假定物体有顏色，也沒有正当理由作这种假定。別的感覺材料也可以援引完全类似的論証。

还需要追問的是：究竟有沒有普遍的哲学論証可以使我們說，如果物質是实在的，那末它就必然有如是如是的一种性質。上边已經說过，許多哲学家，也許是大多数哲学家，都認为：凡是实在的都必然在某种意义上是精神的；或者說，无論如何，凡是我們能够知道的都必然在某种意义上是精神的。这样的哲学家就叫做"唯心主义者"。唯心主义者告訴我們：凡表現为物質的，其实都是某种精神的东西；这就是說，它或者（像萊布尼茲所說的）多少是原始的心灵，或者（像貝克萊所提出的）是心灵中的观念，照我們通常的說法，这些才"知覺"了物質。这样，唯心主义者虽然并不否認我們的感覺材料是某种不依于我們个人感覺而独立存在的某种东西的标志，但是，却否定了物質的存在，否定了作为与心灵

有着內在的差异的某种东西。在下一章里，我們将要簡略考查一下唯心主义者所提出用以支持他們自己的理論的各种理由，这些理由我們看来都是錯誤的。

第四章 唯心主义

"唯心主义"这个名詞，各个哲学家用起来意义稍有不同。我們把它理解为这样的学說：一切存在的，或者說，至少，一切为人所知道是存在的，在某种意义上，都必然是精神的。这种学說在哲学家中受到了广泛支持，并且有好几种形式，以不同的理由被人提倡着。这种学說如此广泛的受人支持，它本身又是如此饒有趣味，所以連最簡略的哲学概論也要对它叙述一番。

不習慣于哲学思考的人可能易于把这样一种学說看成是显然荒謬的而加以抹杀。毫无疑問，常識把桌子、椅子、太阳、月亮和一些物質客体，一般都認为是根本不同于心灵以及心灵的內容的，認为它們有着一种存在，即使心灵不复存在，它們还是会繼續存在的。我們想像，早在任何心灵存在之前，物質就已經存在了，而很难想像物質只是精神活动的一种产物。但是，不管唯心主义是眞是妄，总不能把它看成是显然荒謬的而加以抹杀。

我們已經看到，即使物体的确具有独立存在，那它們也必然和感覚材料大不相同，而它們之相应于感覚材料只是像目录相应于已編目的东西。因此，关于物体的眞正內在性質，常識完全把我們留在黑暗之乡了；所以，倘使有正当的理由可以把物体看成是精神的，那末我們不能仅只因为它使我們覚得奇怪，就把这种見解理所当然地加以摒弃。有关物体的眞理，必然是奇怪的。它可能为人們所不能达到，但是，如果任何哲学家相信他已經达到了它，那

是不能因为他当作眞理提出的东西是很奇怪的就反对他的見解。

唯心主义所宣揚的根据一般是从知識論得来的，也就是說，是由一种討論而來的，討論的是事物具备那些条件，我們才能認識它們。第一个严肃地企圖把唯心主义建立在这种根据之上的人是貝克萊主教。首先，他以許多論証（这些論証大部分是有效的）証明：我們的感覚材料不能被假定为不依于我們而独立存在的，它最低限度也必然部分地在心灵之"內"的，这是就下列意义而言的，即，在沒有看、听、摸、嗅和尝的时候，它們就不再存在。到此为止，他的說法差不多是确实有效的，哪怕其中有些論証还不正确。但是他繼續論証說，感覚材料是我們的知觉所能向我們确保其存在的唯一事物，而所謂被認知，就是在一个心灵之"內"存在，因此也就是精神的。他总結說，除了在某个心灵之內所存在的事物而外，什么也不能为我們所認知；任何被認知的事物要不在我的心灵之內就必然在别一个心灵之內。

为要明了他的論証，就必須明了他对于"观念"（idea）这个詞的用法。他把直接被認知的任何东西都叫做"观念"，例如，感覚材料被我們所認知。于是，我們看見的一种特定的顏色就是一个观念；我們听見的一句話也是一个观念，等等。但是这个术語并不完全限于感覚材料。它也包括我們記忆或想像的那些事物，因为我們記起或想到的时刻我們对于这类事物也有直接的認識。所有这类直接材料，他都称之为"观念"。

然后他又考察一棵树之类普通的客体。他指出：当我們"知覚"这一棵树的时候，我們所直接認識的就是由他所謂的"观念"組成的，而且他論証說，关于这棵树，除了被我們所知覚的而外，我們毫无根据再假定有什么是实在的。他說，它的存在就在于它的被知覚，用經院学者慣用的拉丁文来說，它的"esse"（存在）就是"percipi"（被知覚）。他完全承認这棵树必然繼續存在，甚至是在

我們閉起眼睛或沒人接近它的时候。但是他說，这种繼續存在是由于上帝繼續知觉到它的緣故；这棵"实在的"树和我們所謂的物理客体相应，它是上帝心灵中的观念所組成的，这些观念总是和我們看見这棵树时所具有的观念相似；但不同之点是：只要这棵树繼續存在，这些观念便永远在上帝的心灵里。根据貝克萊的意見，我們的一切知覚就在于是部分的分有着上帝的知覚，而正因为这种分有，不同的人看見大致同一的树。这样說来，因为任何被認知的，都必然是一个观念，那么，离开了心灵及其观念，世界上便一无所有，并且也不可能有任何其他东西可以被認知。

这种論証有相当多錯誤，它們在哲学史上是很重要的，应該揭露出来。首先，使用"观念"这个名詞方面發生了混乱。我們認为"观念"根本是某人心灵內的某种东西，这样，人家告訴我們說一棵树完全是由一些观念組成的时候，我們自然就会假定：果真如此，那么这棵树就必然完全存在于心灵之內。但是存在于心灵之"內"这个提法是含糊的。我們說心內有一个人，这并非意味着这个人是在我們的心內，而是意味着我們在心內想到他。当一个人說他所必須处理的事情已經完全不放在他的心里了，他的意思并不蘊涵着事务本身曾經在他的心里，而只不过說，对于事务的念头原来是在他的心里的，后来已經不在他的心里了。所以当貝克萊說，如果我們能認知这棵树，这棵树就必然在我們的心內的时候，他真正有权利說的只是对于这棵树的思想必然存于我們的心灵之內罢了。要論証这棵树本身必然在我們的心灵之內，就正像是論証我們心里所怀念的一个人其本人就在我們的心灵之內一样。这种混乱似乎太显著了，以致不会有任何一个有能力的哲学家真去犯这种錯誤的，但是种种不同的附带情况竟使这种混乱成为可能了。为了明了它是如何成为可能的，我們就必須更深入研究关于观念的性質的問題。

提到观念的性質这个一般性的問題之前，我們必須先辨明两个完全各自独立的問題，关于感覚材料和关于物理客体的。我們已經明了，从种种不同的細节看来，貝克萊把那构成为我們对于树的知覚的感覚材料，看成多少总是主观的，这是正确的。当然，这仅仅是就这种意义而言，即感覚材料之依賴我們，正如依賴那棵树，树如果不被人知覚，感覚材料也就不会存在。但是这个論点和貝克萊所用以証明任何可以被直接認知的事物必然存在于一个心灵之內的那个論点，截然不同。而为着这种目的去詳細論証感覚材料之有賴于我們是徒然的。一般地說，必須要証明的乃是：事物由于被認知而表明是精神的。这就是貝克萊自信他已經做到的事。現在我們所必須从事研究的也正是这个問題，而不是我們上面那个关于感覚材料和物体之間的区别問題。

就貝克萊的"观念"这个詞而論，只要心灵之前有个观念，便有两种截然不同的东西須要考慮。一方面是我們所知道的事物——比如說我的桌子的顏色——另一方面是眞正知道的本身，也就是知道事物的精神行为。精神行为无疑是屬于精神的，但是，有沒有什么理由可以假定所知道的事物在某个意义上是精神的呢？我們上面对于顏色所做的論証并沒有証明顏色是精神的；那些論証只証明顏色的存在有賴于我們的感官对于物体（以桌子为例）的关系。那就是說，那些論証巳經証明：在一定的光綫之下，只要正常的眼睛是在比較靠近桌子的某一点上，便会看見有一定的顏色存在。那些論証并沒有証明顏色是在知覚者的心灵之內。

貝克萊的看法是：顏色显然必定在心灵之內，这种看法之为人称道似乎靠的是把被知的事物和知覚的作用本身混为一談。这两者都可以称为"观念"；貝克萊大概也这么称呼它們。这种行为毫无疑問是存在于心灵之內的；因此，当我們想到这种作用的时候，我們就会欣然同意观念必然存在于心灵之內的这种見解了。于

是，我們便忘記了只有在把观念当作一种知的行为时，这种見解才是眞确的，所以我們便把"观念存在于心灵之內"这个命題轉化成为另一种意义上的观念了，也就是轉化成为憑借我們的知的行为而知道的事物本身了。这样，由于一种不自覚的同語异义，我們便得到了这个結論：凡是我們所知的，就必然存在于我們的心灵之內。这似乎就是对貝克萊論証的眞实的分析，也是他的論証的根本錯誤之所在。

在我們对于事物的知覚中，区别知覚的作用和所知覚的对象这个問題有极大的重要性。因为我們获得知識的全部能力是和它結合在一起的。認知自身以外的事物的能力是心灵的主要特点。对于客体的認知，主要就在心灵与心灵之外的某种东西之間的关系中构成；这一点就构成了心灵認知事物的能力。如果我們說，被認知的事物必然存在于心灵之內，那我們不是不恰当地限制了心灵的認知能力，就是在說着同义反复的話了。如果我們把"在心灵之內"理解为与"在心灵之前"相同，也就是說，我們仅仅理解成为被心灵所知，那末我們就是仅仅在說同义反复的話而已。但是，倘使我們眞是意味着这一点，我們就不得不承認：凡是在这种意义上，存在于心灵之內的，仍然可以不是精神的。因此，当我們認識到知識的性質的时候，就可以看出貝克萊的論証在本質上以及在形式上都是錯誤的，他假設"观念"——亦即，被知的客体——必然是精神的那些根据，我們發現全都是沒有任何有效性的。因此，他拥护唯心主义的根据，我們都可以取消。我們再来看是不是还有什么别的根据。

人們常常說我們无法知道有沒有我們所不知道的事物存在着，彷佛这句話是一个自明的眞理一样。这可以引申为任何事物只要能够以某种方式与我們的經驗相关联，就最少是可以被我們認知的；由此可見，倘使物質根本是某种我們所无法認知的东西，

那么它就是一种我們不能够知道它是否存在的东西了，它对于我們也便无关紧要。大体上說，由于某些不能明确的原因，这也就蘊涵着：一切对我們无关紧要的东西便不可能是实在的；因此，物質如果不是由于心灵或心理的观念所組成的，它便是不可能的，而且只是一場蜃樓幻景罢了。

在目前的阶段我們还不可能充分深入研究这种論証，因为它所提出的論点需要相当程度的初步討論；但是目前我們可以先看看反对这种論据的理由都是哪一些。讓我們先从終点談起：并沒有理由說一切对于我們沒有实际的重要性的东西就不应当是实在的。当然，如果把理論的重要性也包括在內的話，那末每种实在的东西便都对于我們有某种重要性了，因为人們旣然希望認知有关宇宙的眞理，我們便会对于宇宙中所包含的一切事物感到某种兴趣的。但是若把这种兴趣也包括在內，那末，物質对于我們无关重要这个問題，便不是症結所在，只要物質存在着，即使我們不能知道它的存在也沒有关系。显然我們可以怀疑物質能不能存在，并且也可以怀疑它是不是存在；因此，物質是和我們的求知欲相联系着的，它的重要性就在于它能够不是滿足我們这种欲望，就是阻碍我們这种欲望。

再者，說我們不能知道我們所不曾知道的东西是否存在，这非但不是一条眞理，事实上反而是虛假的。“知道”(know)一詞在这里的用法有两种不同的意义。(1)第一种用法是，它可以应用于与錯誤相对立的知識上，就这种意义而言，凡是我們所認知的，就是眞确的，这种意义我也可以应用在我們的信仰上和論断上，也就是可以应用在所謂判断上。就这个詞的这种意义下，我們說，我們知道某种事物是如何如何。这样的知識可以說是眞理的知識。(2)上面所提到的“知道”一詞的第二种用法是：这一詞可以应用在我們对于事物的知識上，这我們可称之为認識。我們之認知感覚材

料就是在这种意义上說的。(两者的区别大略就是法文中 savoir (理解)和connaître(認識)之間的区别,或者德文中 wissen(理解)和 kennen(認識)間的区别。)

因此,这种看来似乎是眞理的說法重行叙述的話就变成了下列的样子:“我們永远不能眞确地判断我們所不認識的东西是否存在”。这决不是一条眞理,恰恰相反,它是一种露骨的虛妄。我并沒有認識俄罗斯皇帝的荣幸,但是我却可以眞确地判断他是存在的。自然,也可以說,我这样判断是因为别人認識他。然而这是毫不相干的反駁,因为哪怕这个原則是眞确的,我也不能知道誰認識他。再則,也毫无理由說:对于人人所不知道的事物我也就不应該知道它的存在。这一点是很重要的,需要加以闡明。

如果我認識一种事物是存在的,那末我的認知就給我关于它是存在的知識。但是反过来說,只要我能够知道某种事物存在,我或者誰便必然会認知这种事物,这种說法就不是正确的了。倘使我对于一件事物不認知,而能有正确的判断,那么:首先这件事物一定是憑借描述而使我得以認知的,其次根据某种普遍的原則,便可以从我所認知的某一事物的存在中,推出来符合于这种描述的事物的存在。为了充分了解这一点,最好是先解决認知的知識和描述的知識的区别,然后再来考虑哪种普遍原則的知識(如果有的話)跟我們自己經驗中的存在的知識具有同等确切的可靠性。这些問題将在下面几章里加以討論。

第五章 認知的知識和描述的知識

在前一章里,我們已經看到有两种知識:关于事物的知識和关

于眞理的知識。在本章，我們將完全研究有关事物的知識，我們也必須把它区别为两类。若是認为人类在認識事物的同时实际上可以絕不認知关于它們的某些眞理，那就未免太輕率了，尽管如此，当有关事物的知識屬于我們所称为亲自認知的知識那一类时，它在本質上便比任何有关眞理的知識都要簡單，而且在邏輯上也与有关眞理的知識无关。憑描述得来的关于事物的知識却恰恰相反了，从本章叙述中我們便会發現，它永远免不了以某些有关眞理的知識做为自己的出处和根据。但是，"亲自認知"是什么意思，"描述"又是什么意思呢，这是我們首先必須弄清楚的。

我們說，我們对于我們所直接察覺的任何事物都是有所認識的，既不需要任何推論过程做媒介，也不需要任何眞理的知識做媒介。因此，我站在桌子面前，就認識构成桌子現象的那些感覺材料——桌子的顏色、形状、硬度、平滑等等；这些都是我看見桌子和摸到桌子的时候所直接意識到的东西。关于我現在所看見的顏色的特殊深淺程度，可能有很多要談的——我可以說它是棕色的，也可以說它是很深的，諸如此类。但是象这类的陈述虽然可以使我認知有关顏色的眞理，但是却不能使我对于顏色本身知道得比过去更多：仅就与有关顏色的眞理的知識相对立的顏色本身的知識而論，当我看見顏色的时候，我完完全全地認知它，甚至在理論上也再不可能有什么关于顏色本身的知識了。因此，构成桌子現象的感覺材料是我所認識的事物，而且这些事物是按照它們的本来样子为我所直接認知的。

但是，对于作为物体的桌子，我所具有的知識便恰恰相反了，那并不是直接的知識。就它的实际而言，它是由对于那些构成为桌子現象的感覺材料的認識而来的。我們已經看到，我們可能而且可以毫不荒謬地怀疑桌子的存在，但是，要怀疑感覺材料則是不可能的。我对于桌子所具有的知識是屬于我們应称之为"描述的

知識"一类的。桌子就是"造成如此如此感覚材料的物体"。这是用感覚材料来描述桌子的。为了要認知有关桌子的任何东西，我們便必須認知那些把桌子和我們所已認識的东西相联系起来的眞理：我們必須知道"如此如此的感覚材料都是由一个物体造成的"。我們沒有一种直接察觉到桌子的心灵状态；我們对于桌子所具有的全部知識实际上就是有关眞理的知識，而成其为桌子的那个确实的东西严格說来却是我們毫无所知的。我們知道有一种描述，又知道这种描述只可以适用于一个客体，虽然这个客体本身是不能为我們所直接認知的。在这种情形中，我們說我們对于这个客体的知識便是描述的知識。

我們的一切知識，不問有关事物的知識或是有关眞理的知識，都以認識作为它的基础。因此，考虑都有哪些事物是我們所已經認識的就非常重要了。

我們已經明了，感覚材料是在我們所認識的事物之列的；事实上，感覚材料提供了有关認識的知識的最显明而最触目的例子。但是，如其它們是唯一的例子，那么，我們的知識所受的限制便要比实际上更大得多。我們便只会知道現在呈現于我們感官之前的东西：过去的我們便将一无所知，——甚至会不知道有所謂过去——我們也不能有关于感覚材料的任何眞理，因为一切眞理的知識(以后我們就要指明)，都要求能認識那些根本与感覚材料性質不同的东西，这些东西有时被人称为"抽象观念"，但是我們将称之为"共相"。因此，想要使我們的知識获得任何相当恰当的分析，我們就必須在感覚材料以外，还考虑認識别的事物。

超出感覚材料范圍之外首先需要加以考虑的就是通过記忆的認識。很显然，我們常常記得我們所曾看見过的或听見过的或以别种方式曾达到我們感官的一切事物，而且在这种情况中，我們仍旧会直接察觉到我們所記忆的一切，尽管它表现出来是过去的，而

不是現在的。这种从記忆而来的直接知識就是我們关于过去的一切知識的根源。沒有它就不可能有憑推論得来的关于过去的知識了，因为我們永远不会知道有任何过去的事物是能够加以推論的。

感覚材料范圍之外还需要加以研究的，就是內省的認識。我們不但察覚到某些事物，而且我們也总是察覚到我們是察覚到了它們。当我看見太阳的时候，我也总在察覚到我看見了太阳。因此，“我看見太阳”就是我所認識的一个客体。当我想吃东西的时候，我可以察覚到我想吃东西的欲望；因此，“我想吃东西”就是我所認識的一个客体。同样，我們也可以察覚到我們感覚着喜悅或痛苦，以及一般在我們心灵里所發生的事件。这类認識可以称为自覚，也就是我們关于內心事物所具的一切知識的根源。显然可見，只有在我們自己心灵里所發生的事件才能够被我們这样直接地加以認識。在别人心灵里所發生的只是通过我們对于他們身体的知覚才能被我們認識，也就是說，只有通过与他們的身体相联接着的我們自己的感覚材料才能够被我們認識。如果不是我們認識自己心灵的內容，我們是不能想像别人的心灵的，因此，我們也便永远不会达到他們具有心灵这种知識。似乎可以很自然的这样假定：自覚是人之异于禽兽者之一；我們可以假定，动物虽然認識感覚材料，但是从来也不会察覚到这种認識，因此，它們便永远也不知道自己的存在。我的意思并不是說它們怀疑自己的存在，而是說它們从来沒有意識到自己具有感情和感覚，所以也就意識不到这些感覚和感情的主体是存在着。

我們已經說到，認識我們的心灵內容就是自覚，但是，这当然并不是对于我們自我的意識，而是对于特殊的思想和感情的意識。我們是否也可以認識作为与特殊思想和感情相对立的我們那个赤裸裸的自我，这是一个难于回答的問題，正面的答复就不免輕率。当我們試圖返观自己的时候，似乎我們总要碰到某些特殊的

思想或感情，而碰不到那个具有这些思想或感情的"我"。虽然如此，我們还是有理由認为我們都認識这个"我"，尽管这种認識很难于和其他的东西分别开来。为了要辨明自理由所在，讓我們且先考慮一下我們对于特殊思想的認識实际上都包括着什么。

当我認識到"我看見太阳"的时侯，分明我是認識到了两种相关而迥然不同的东西。一方面是那对我代表着太阳的感觉材料，而另一方面是那看見这种感覚材料的人。一切認識，例如我对于那代表着太阳的感覚材料的認識，显然似乎是認識的人和被这个人所認識的客体之間的一种关系。当一件認識行为本身就是我所能認識的一件事时(例如我認識到我对于那代表着太阳的感覚材料的認識)，显然可見，我所認識的那个人就是我自己了。这样，当我認識到我看見太阳的时候，我所認識的整个事实就是"認識了感覚材料自我"。

再則，我們也知道"我認識这个感覚材料"这种眞理。但是，我們如何才能知道这个眞理，或者如何才能了解它的意义，这是难于知道的，除非我們能对于我們所称为"我"这个东西有所認識。似乎沒有必要假定我們認識一个近乎不变的人，今天和昨天一个样兒的人，但是对于那个看見太阳并且对于感覚材料有所認識的东西，不論它的性質如何，却須有所認識。因此，在某种意义上，看来我們必須認識那个作为与我們特殊經驗相对立的"自我"。但是这个問題很困难，每一方都能援引出来很复杂的論証。因此，認識我們自己或然可以做到，但是，要肯定說它毫无疑問会做得到，那就不明智了。

因此，我們可以把所談过的有关存在的事物的認識总結如下。在感覚中，我們認識外部感覚提供的材料，在內省中，認識所謂內部的感覚——思想、感情、欲望等所提供的材料；在記忆中，我們認識外部感覚或者內部感覚所曾經提供的材料。此外，我們認識

那察覚到事物或者对于事物具有願望的"自我"，这一点虽然并不能肯定，却是可能的。

我們除了对于特殊存在的事物有所認識之外，对于我們将称之为共相的，亦卽一般性的观念，如像白，多样性，弟兄关系等等，也是有所認識的。每一个完全句至少必須包括一个代表共相的詞，因为每一个动詞都有一种共相的意义。关于共相問題，我們将在第九章中再来談它；目前，我們只須避免假定，說任何我們所能够認識的都必然是某种特殊的和存在的事物。对于共相的察覚可以叫做形成概念。而我們所察覚的共相，便叫做概念。

可以看出，在我們所認識的客体中并不包括和感覚材料相对立的物理客体，也不包括別人的心灵。这些东西是憑我所謂"描述的知識"而为我們所認識，我們現在所必須加以考慮的就是这种知識。

所謂一段"描述"，我的意思是指"一个某某"或"这一个某某"这种形式的短語。"一个某某"形式的短語，我說它是"不确定的"描述；"这一个某某"（單称）形式的短語，我說它是"确定的"描述。所以，"一个人"就是不确定的描述，而"这个戴鉄面具的人"就是确定的描述了①。有种种不同的問題都是和不确定的描述相联系着的，但是，我暫且把它們撇开，因为它們都不直接和我們現在所討論的問題有关。我們的問題是：在我們知道有一个客体符合一种确定的描述的情况下（虽然我們对于任何这种客体都不認識），我們对于这种客体所具的知識的性質是怎样的。这是只和确定的描述有关的一个問題。因此，以后凡是我指"确定的描述"的时候，我就只說"描述"。这样，一种描述就指任何單称的"这一个某某"

① The man with the iron mask，"戴鉄面具者"是一樁无头公案。據說1698—1703年巴黎巴斯底獄这样秘密囚了一个人，下落不明。據許多人猜測那是意大利外交家 Hercule-Antoine Mattioli(1640—1703)。——編者注

形式的短語。

当我們知道一个客体就是"这一个某某"，也就是，当我們知道有一个客体(如此而已)具有某一特性的时候，我們便說这个客体是"由描述而被認識的"。而这一般地就蘊涵着我們对于这个客体并沒有由認識而来的知識的意思。我們知道那个戴鉄面具的人存在过，而且也知道有关他的許多命題；但是我們却不知道他是誰。我們知道获得大多数选票的候选人会当选，而且在这个事例中，我們也很可能認識事实上将会获得大多数选票的那个候选人(仅就一个人能够認識别人这种意义而言)；但是，我們并不知道他是候选人中的哪一位，也就是說，我們不知道"甲就是那个会获得大多数选票的候选人"这样形式的任何命題，这里，甲是候选人中的一个名字。虽然我們知道这一位某某存在着，虽然我們也可能認識那事实上就是这位某某的客体，但是我們却不知道任何"甲就是这位某某"这种命題(甲在这里是我們所認識的某种事物)，在这种情况下，我們要說：我們对于这位某某所具有的"只是描述的知識"而已。

当我們說"这位某某存在着"的时候，我們的意思是說恰恰只有一个客体是这位某某。"甲就是这位某某"这个命題的意思是甲具有某某特性，而其他别的并不具有这种特性。"甲先生是本选区的工会候选人"，这意思是說"甲先生是本选区的一个工会候选人，而旁人都不是"。"本选区有这位工会候选人"，意思是說"某人是本选区的工会候选人，而别人都不是。"这样，当我們認識一个客体，而它就是这位某某的时候，我們便知道有这么一位某某；但是，当我們不認識任何一个我們知道它就是某某的客体时，甚至于当我們对于任何事实上就是某某的那个客体也毫不認識时，我們还是可以知道有这么一位某某。

普通字句，甚至于是專名詞，其实通常都是一些描述。那就是

說，專名詞运用得正确的人的思想，一般来說，只有当我們以描述代替專名詞时才能够正确地表达出来。而且，表示思想所需要的描述是因人而异的，同一个人又因时而异。唯一不变的东西（只要名称用得正确）就是名称所适用的客体。但是，只要这一点不变，那么这里的特殊描述对于有这个名称出現的那些命題是眞理还是虛妄，通常便毫无关系。

讓我們来举几个例。假設这里有一些关于俾士麦的論断。假定有直接对自己的認識这回事，俾士麦本人便可以用他的名字直接指出他所認識的这个特殊的人来。在这种情况中，如果他下一个关于自己的判断，那末他本人就是这个判断的一个組成部分。这里，这个專名詞就具有它一直想具有的那种直接用途，即仅仅代表一定的客体，而并不代表对于这个客体的一种描述。但是，倘使一个認識俾士麦的人下了个对他的判断，情况就不同了。这个人所認識的是和俾士麦的軀体联系在一起（我們可以假定联系得很正确）的一定的感覚材料。他那作为物体的軀体固然仅仅作为和这些感覚材料有联系的軀体而被認識；他的心更其如此，仅仅作为和这些感覚材料有联系的心而被認識。那就是說，它們是憑借描述而被認識的。当然，一个人的外表特点在他的朋友怀念他时是会出現在朋友心里的，这完全是一件很偶然的事情；因此，实际上出現在朋友心中的描述也是偶然的。最主要的一点就是，他知道哪怕对于所談的这个实体并不認識，这种种不同的描述都可以适用于这同一实体。

我們这些不認識俾士麦的人在做关于俾士麦的判断的时候，我們心中所具有的描述大概不外乎許多模糊的历史知識——以大多数情形而論，远比鑒別俾士麦所必需的要多得多。但是，为了举例說明，且讓我們假定我們想像他是“德意志帝国第一任首相”。这里，除了“德意志”一詞外，都是些抽象的。而“德意志”一詞又对

于不同的人具有不同的意义。它使某些人回忆到在德国的旅行，使另一些人想起地圖上的德国形势等等。但是，如果我們想要获得一种我們知道是适用的描述，那末我們就不能不在相当程度上引証我們所認識的某种殊相。这种引証或者牵連到任何有关过去、現在和未来(和确切的日期相对立的)，或者这里那里，或者别人对我們的叙述。这样，就似乎是：如果我們对于被描述的事物所具有的知識并不仅仅是邏輯地从描述推出来的，那么一种已知可以适用于某一殊相的描述就必然会以不同的方式涉及我們所認識的那个殊相。

例如，“最長寿的人”是一个只涉及共相的描述，它必然适用于某人的，但是关于这个人我們却不能作出判断，因为有关他的判断所涉及的知識已經超乎这个描述的范圍了。然而如果我們說，“德意志帝国第一任首相是一个狡詐的外交家”，那末我們只能憑我們所知道的一些事情——通常是听来或讀来的証据——来保証我們判断的眞确性了。撇开我們傳达給別人的見聞不論，撇开有关实际的俾士麦的事实不論(这些对于我們的判断都是重要的)，其实我們所具有的思維只包括一个或一个以上有关的殊相，此外包括的就全是些概念了。

空間的名称——倫敦、英格兰、欧洲、地球、太阳系——被用时同样也都涉及到从我們所認識的某个殊相或某些个殊相出發的一些描述。就形而上学方面来考虑，我猜想就連“宇宙”也要涉及与殊相的这样一种联系。邏輯便恰恰相反了，在邏輯中，我們不只研究那确实存在的，而且也研究任何可以存在的或可能存在的或将要存在的，但是并不涉及实际的殊相。

看来，当我們对于某种只憑描述而認知的事物下論断时，我們往往有意使我們的論断不采取涉及描述的形式，而只論断所描述的实际事物。那就是說，当我們說到任何有关俾士麦的事情时，只

要我們能够，我們总是願意做出唯有俾士麦本人才能做出的那种判断，也就是說，願意做出他本人成为一个組成部分的那种判断来。但在这点上，我們必然要遭到失敗的，因为俾士麦其人并不是我們所認知的。虽然如此，我們却知道有一个客体乙叫做俾士麦，知道乙是个狡詐的外交家。这样，我們便能够描述我們所願意肯定的命題："乙是一个狡詐的外交家"；这里，乙就是叫做俾士麦的那个客体。如果我們現在把俾士麦描述为"德意志帝国第一任首相"，那末我們所願意肯定的命題就可以被描述为："論到德意志第一任首相这个实际的客体，本命題断言：这个客体原是一个狡詐的外交家"。尽管我們所用的描述各有不同，但是使我們的思想能够彼此相通的就是我們都知道有一个关于实际俾士麦的眞确命題，又知道不論我們怎样改变这个描述（只要描述是正确的），所描述的命題仍旧是一样的。这个被描述而且已知其为眞的命題才是我們感兴趣的。我們知道它是眞的，但是，我們却不認識这个命題本身，对它也毫无所知。

可以看到，脫离殊相的認識可以有各种不同的层次。例如：認識俾士麦的人的俾士麦，仅仅通过历史知識而認識俾士麦的人的俾士麦，这个戴鉄面具的人，最長寿的人，等等。这些是愈来愈远逐漸脫离对殊相的認識的。就对于另一个人来說，第一种是最接近于認知的知識；在第二种，仍然可以說我們知道"誰曾是俾士麦"；在第三种中，我們不知道戴鉄面具的人是誰，虽然我們能够知道不是从他戴着鉄面具这件事实邏輯地推論出来的关于他的許多命題；最后在第四种中，除了从人的定义邏輯地推論出来的以外，我們一无所知。在共相的領域里也有一个类似的層次。許多共相就象許多殊相一样都是憑着描述才能为我們知道。但是这里，正象在殊相的事例中一样，憑着描述而知道的知識最后可以轉化为憑着認識而知道的知識。

分析包含着描述的命題的基本原則是：我們所能了解的每一个命題都必須完全由我們所認識的成分組成。

目前这个阶段，我們不想答复对这个基本原則可能提出的各种反面意見。目前，我們仅仅指出：总会有种方式来反駁这些反对意見的。因为不能設想我們做出一种判断或者一种推測而又不知道自己所判断的或所推測的是什么。我們要把話說得有意义而不是胡喊乱叫，就必須把某种意义賦予我們所用的詞語；而我們对于所用的詞所賦予的意义必然是我們有所認識的某种事物。因此例如，我們对朱利叶斯·凱撒下論断时，显而易見，愷撒本人并不在我們心灵之前，因为我們并不認識他。但是在我們心灵里却有一些关于凱撒的描述："三月十五日遭暗杀的人"，"罗馬帝国的奠立者"，或者仅是"有人名叫朱利叶斯·凱撒"而已。（在最后这句描述中，朱利叶斯·凱撒乃是我們所認識的一种声音或形状。）因此，我們的論断便不完全意味着它所似乎要意味的，而是意味着某些有关的，不是与凱撒本人有关的，而是某种完全由我們所認識的殊相和共相所組成的有关凱撒的描述。

描述的知識的根本重要性是它能够使我們超越个人經驗的限制。我們只知道完全根据我們在認識中所經驗的詞語而組成的眞理，尽管事实如此，我們还是可以憑着描述对于所从未經驗过的事物而具有知識的。鑒于我們的直接經驗范圍極为狹隘，这个結果就非常之重要了，除非能了解这一点，不然我們大部分的知識便不免是神秘的，以至于是可疑的。

第六章　論归納法

在以上的討論里，我們一直想通过对于存在的知識来弄清楚

什么是我們的材料。宇宙中究竟什么东西是由于我們認識它們才知道它們存在呢？至今我們的答案一直是：我們認識我們的感覚材料，也許还認識我們自己。我們知道这些都存在。記忆中的过去的感覚材料，我們也知道它們在过去曾存在过。这种知識給我們提供了材料。

但是，倘使我們要想能够从这些材料做出推論来——倘使我們要知道物質的存在、别人的存在，要知道远在我們个人記忆开始以前的过去的存在或者未来的存在，那我們就必須知道可供我們做出上述推論的某种普遍原則。我們必須知道某一类东西甲的存在是另一类东西乙存在的标志，乙或者与甲同时，或者稍早于或稍晚于甲，譬如說，雷声就是閃电已先存在的标志。如果这一点我們竟不知道，我們便永远不能把我們的知識扩充到我們个人經驗范圍之外了；而我們已經看到，个人經驗范圍是極有限的。我們現在要考慮的問題是这样扩充知識是否可能？如果可能，怎样实現？

讓我們举一樁誰都不怀疑的事为例。我們大家都相信太阳明天还会出来。为什么呢？这种信念仅是过去經驗的盲目产物或是一个可以驗証的合理的信念呢？要找到一种标准来判断这样的一种信念究竟是否合理，并不是容易的事。但是，最低限度我們能够肯定，有哪类普遍信仰（只要它是眞确的）足以証明太阳明天还会出来这个判断是合理的，以及我們的行为所依据的許多其他类似的判断是合理的。

显然，倘使有人問为什么我們相信太阳明天还会出来，我們自然会回答"因为它总是天天出来的"。我們堅信它以后还会出来是因为它过去总是出来。如果有人追問我們为什么我們相信它今后仍会照样出来，那我們就要訴諸运动定律了：我們要說，地球是一个自轉的物体，这样的物体只要不受外力干涉是会永不停止地轉动的，而今天和明天之間并沒有外力干涉地球。当然，可以怀疑

我們怎么那么肯定沒有外力干涉，但是这种疑問并不是我們所感兴趣的。我們所感兴趣的疑問是：运动定律会不会到明天也依然有效。倘使有人提出了这个疑問，那我們便和当初有人对于日出提出疑問时所处的地位相同了。

我們之所以相信运动定律将繼續有效，其唯一一个理由是：就过去的知識使我們能做的判断而論，这些規律一直是有效的。不錯，根据过去所得的大量証据，其中可以支持运动定律的要比支持日出的为多，这是因为日出仅仅是运动定律起作用的一个特殊事例，而像这种事例是不計其数的。但眞正的問題是：一条定律在过去起过作用的例子很多，就足以証明它未来也会起作用嗎？如若不然，那便显然可見，我們沒有任何根据可以預料太阳明天还要出来，預料下一頓吃面包时不会中毒，做出任何其他控制着我們日常生活而我們不大意識到的預料。应当注意，所有这些預料都仅只是或然的；这样，我們便无需再去找一个証据証明这些預料必然会实現，而只須寻找一个理由支持那个可能使它們滿足的見解。

处理这个問題时，我們必須先做出一个重要的区别，不这样作，我們就会很快地陷入絕望的混乱里。經驗已經向我們指明：到目前为止，某种同一的序列和并存往往重复出現，这便是我們預期下次会有同样的序列或并存的一个原因了。一般說，什么样子的食品就有什么味道，当我們發現所熟悉的样子和一种异常的味道結合在一起时，我們的預言就受到一个嚴重的震动了。由于習慣，我們看見的东西逐漸变得和我們的某种触觉联系在一起，我們去摸它們时就預期有这种感觉；鬼魅之可怕的一个原因（在許多鬼怪故事里）就是它不能給我們任何摸触的感觉。沒受过教育的人第一次出国时發現他們的土語沒有人听得懂，便惊奇而不敢置信。

这种联系能力不仅限于人；动物也極强。要是一匹馬經常走

某条路，你想叫走另一个方向，它就会抵抗。家畜看見經常喂它們的人时就期望食料。我們知道，所有这些对于同一性的淺薄的預料都可能引致錯誤。每天喂小鷄而喂了它一輩子的那个人，临了却絞断了这只小鷄的脖子，这就說明：如果能对自然的同一性具有更精細的見解，对于小鷄是更有利的。

尽管这种預料会錯誤，它們还是存在着。某一件事物已發生过若干次，就只这一点就使得动物和人預料它还会發生。这样，我們的本能当然使我們相信太阳明天还会出来，但是我們所处的地位并不比脖子出乎預料被絞断的小鷄更好些。因此，过去的同一性形成对于未来的預料，这是一件事，預料的有效性問題提出之后，究竟还有沒有什么合理的根据使这些預料可以有分量，这是一个問題，我們必須区别这二者。

我們这里必須討論的問題是，有沒有理由可以相信所謂"自然的同一性"。相信自然的同一性就是相信每一樁已經發生的或者将要發生的事物都是某种普遍規律的一个事例，普遍規律是不容例外的。我們考慮过的淺薄的預料是都可以有例外的，因此，会使那些抱有这种預料的人大失所望的。但是，科学習慣上認为——至少是作为一种實用假說——凡有例外的普遍規律都可以被那些沒有例外的普遍規律所代替。"物体在空中沒有受到支持就会下落"，气球和飞机对于这条普遍規律就是例外。但是，运动定律和引力定律非但可以說明大部分物体下落的事实，同时也說明气球和飞机能够上升的事实；这样，运动定律和引力定律并沒使这些例外。

倘使地球忽然和一个龐大的物体相接觸而后者破坏了它的自轉，太阳明天还会出来这个信念就可以成为是虛妄的；但是运动定律和引力定律却不会被这样一种事变所違反。科学的任务就是要找出像运动定律和引力定律这种的同一性来，这种定律就我們

的經驗所知还沒有例外。科学在这方面的研究是异常成功的，这种同一性迄今一直可以認为是有效的。这就使我們又回到这个問題上来：旣然認为它們过去一直是有效的，那末是否我們有任何理由可以假定它們未来也永远有效呢？

我們已經論証过，我們之有理由知道未来会和过去相似是因为以前曾經是未来的都已經不断地成为过去，并且我們發現它們总是和过去相似的，所以我們事实上有着关于未来的經驗，也就是有着关于在以往曾經是未来的那段时間的經驗，这种未来我們可称之为过去的未来。但是这样一种論証其实是以未决問題作为論据的。我們对于过去的未来具有經驗，但是对于未来的未来却并沒有經驗，而問題是：未来的未来是否和过去的未来相似呢？这个問題并非單憑过去的未来可以解答的。因此，我們还得寻找某种原則，使我們知道未来和过去一样地遵守同样的規律。

在这个問題中，推論未来倒不是最根本的事。当我們把經驗中有效的定律应用到我們所沒有經驗过的已往的事物上去的时候——例如应用到地質学上或者应用到关于太阳系起源的理論上去时，就会出現这个問題。其实，我們所必須問的問題是："如果發現两件事物常常是联系在一起的，又知道从来沒有过只出現其一而不出現另一的例子，那末在一次新例中，如果其一出現了，是不是就使我們有很好的根据可以預料会出現另一件呢？"我們对于未来的全部預料的可靠性，我們由归納法而获得的全部結果，事实上，也就是我們日常生活所依据的全部信仰都須取决于我們对于这个問題的答案。

首先，必須承認：我們發現两件事物常常在一起并且从不分开，这一事实本身并不足以直捷地証明我們所要考察的下一例里它們也会在一起。至多我們能够希望：某些事物在一起被發現的次数越多，那末下次發現它們在一起的或然性也便愈大。如果

發現它們在一起的次数已經足够多，那么或然性也就差不多等于必然性。它永远不能完全达到必然，因为我們已經知道，尽管有着頻繁的重复出現，但是有时临了却像被絞断脖子的小鷄那样又是一次失敗。因此，或然性才是我們所应当追求的全部問題。

也許有人反对我們所提出的这种見解而坚持說：我們知道一切自然現象都要服从定律的支配，并且有时候根据观察，我們可以看出，只可能有一条定律适合我們例子中的那些事实。現在对于这种見解可以有两种答案。第一个答案是，即使有某种沒有例外的定律可以适用于我們的例子，但是在实踐上我們还是永远不能肯定說我們已經發現这条定律了，而且也不能肯定說它就是一条絕无例外的定律。第二个答案是，定律的支配力本身似乎便仅仅是或然的；而我們相信它在未来或者在我們未曾研究的过去例子中也是有效的——这种信念的本身就是根据我們現在正在探討的这条原則的。

現在我們所探討的这个原則，就可以叫作归納法原則，它的两部分可以表述如下：

（甲）如果發現某一种事物甲和另一种事物乙是相联系在一起的，而且从未發現它們分离开过，那么甲和乙相联系的事例次数越多，則在新事例中，（已知其中有一項存在时）它們相联系的或然性也便愈大。

（乙）在同样情况下，相联系的事例其数目如果足够多，便会使一項新联系的或然性几乎接近必然性，而且会使它无止境地接近于必然性。

如上所述，这个原則只能够用于証驗我們对單个新例的預料。倘若已知甲种事物和乙种事物相联系的次数足够多，又知道它們沒有不相联系的事例，那么甲种事物和乙种事物便永远是相联系的——我們也願意知道能有一种或然性是支持这个普遍規律

的。普遍規律的或然性显然要小于特殊事例的或然性，因为假使普遍規律是眞的，特殊事例也就必然是眞的，同时，普遍規律不眞，特殊事例仍可以是眞的。然而普遍規律的或然性正如特殊事例的或然性一样是可以由事例重复發生而加大的。因此，我們可以把有关普遍規律的原則中的两个部分重述如下：

（甲）如果發現甲种事物和乙种事物相联的事例次数越多，則甲和乙永远相联的或然性也就越大（假如不知道有不相联的事例的話）。

（乙）在同样情况下，甲和乙相联的事例次数足够多时，便几乎可以确定甲和乙是永远相联的，并且可以肯定这个普遍規律将无限地接近于必然。

应当注意：或然性永远是相对于一定的材料而說的。在我們的例中，材料便只是甲和乙并存的那些已知事例。或許还有一些別的材料，也是可以考虑在內的，因为它們可能会大大改变或然性的。例如，有人看見过許多白天鵝，他便可以根据我們的原則論証說：根据已有的材料，或許所有的天鵝都是白的。这可算是理由完全充分的一个論証了。有些天鵝是黑色的这件事实并不能反駁这个論証，因为尽管事实上有些材料会使一件事物不成其为或然，但是，它还是可以照样發生的。以天鵝这个事例而論，人們可能知道，許多种动物的顏色都有变化多端的特点；因此，对于顏色所做的归納便特別容易發生錯誤。但是，这种知識可以算作一种新材料，但决不証明我們是把过去材料的或然性估計錯誤了。因此，虽然事物往往不能滿足我們的預料，但是这一事实并不就証明我們的預料在某一事例中或者某一組事例中，或許不能应驗。这样，无論如何，归納法原則便不能够仅憑經驗反对。

然而，归納法原則也一样是不能憑經驗証明的。經驗可以就上面所探討过的事例，証实归納法原則，这是可以想像的；至于未

經探討的事例，就只有归納法原則才能証明从已知到未知所做的那些推論是否合理的了。所有基于經驗的論証，不論是論証未来的或者論証过去那尙未經驗的部分的或者現在的，都必須以归納法原則为前提；因此，我們若用經驗来証明归納法原則，那便不能不是以未决的問題为論据了。因此，我們就必須：或則根据归納法原則的內在証据来接受归納法的原則，或則就放弃我們对于未来的預料所做的一切辯解。但是，归納法原則倘使眞是不健全的，我們便沒有理由可以預期太阳明天还会出来，或者預料面包比石头更有营养，或者可以預料我們从屋頂跳下来就会摔到地上。当我們看見好像我們最好的朋友正向我們走过来的时候，我們也就将沒有理由認为他的身体之內并不是我們的死敌的心或者不是一个完全陌生者的心了。我們的一切行为都是以过去确实有效的那些联想作基础的，因此，我們才認为它們很可能在未来还有效；这种可能性就是靠了归納法原則才有效的。

科学上的普遍原則，例如对于定律支配力的信仰，对于每件事必有其原因的信仰，都和日常生活中的信仰一样是完全依靠着归納法原則的。所有这些普遍原則之为人所相信，是因为人类已經發現了有关它們的眞实性的无数事例，而沒有發現过它們虛妄性的例子。但是，除非我們先承認归納法原則作为前提，否則这也还是不能提供証据說它們在未来也会是眞实的。

这样，凡是根据經驗而告訴我們有关未曾經驗过的某种事物的知識，就都是基于一种旣非經驗所能肯定的又非經驗所能否定的信念；但是这种信念，至少在其較具体的应用方面，正和經驗中的許多事实一样似乎在我們的心里是根深蒂固的。这类信念的存在及其証明——我們将可看到，归納法并不是唯一的例子——已經在哲学上引起了一些最困难和爭論最多的問題。在下一章里，我們就要簡單地考虑怎样来說明这类知識，它的范圍是什么，以及

它的准确性的程度如何。

第七章 論我們关于普遍原則的知識

在前一章里我們已經明了，归納法原則对于以經驗为根据的論証的有效性都是必要的，而归納法原則本身却不是經驗所能証明的，可是大家居然毫不迟疑地信仰它，最低限度，实际应用到各方面时是如此。有这些特点的不仅归納法原則。还有許多別的原則，經驗既不能証明又不能反对，然而在那些从被經驗到的事物出發而做的論証中确运用这些原則。

这些原則有的甚至比归納法原則还要明确，我們对它們的知識，其确切程度与我們对感覺材料存在的知識是同等的。它們构成了我們可以根据感覺所得而进行推論的一种方法；如果我們所推論出来的是眞确的，那末我們的推論原則就必須和我們得到的材料一样也是眞确的。这些推論原則是極其显然的，很容易被人忽略过去，以致我們往往同意其中所包含的假定而未能領悟到它只是一个假定。如要获得一种正确的知識論，那末認識推論原則的应用便是非常重要的了。因为我們对于这些原則的知識已經提出了許多有趣的和困难的問題。

我們关于普遍原則的全部知識实际的情形是：首先，我們認識到这一原則的某种特殊的应用，然后我們又認識到这个特殊性是无关的，于是就有一种到处都可以眞确地被我們肯定的普遍性。在教算术这类事情上就很容易認識这一点："二加二等于四"首先是从某个特殊的两对成偶的例子中体会出来的，以后又有另一个例子如此繼續下去，直到最后能了解到任何两对成偶的都適乎如此。

邏輯原則的情形也同样。假設两个人在討論今天几号。一个說，“至少你要承認：如果昨天是十五号，今天就必定是十六号。”另一个說：“对，我承認这一点”。第一个繼續說：“你知道昨天十五号，因为你和瓊斯一道吃过飯，你的日志写着那是十五号的事。”第二个說：“是的，所以今天就是十六号了。”

这样的論証并不难于理解；倘使承認它的前提的事实是眞的，便沒有人会否認結論也必然是眞的。但是，它的眞理却依賴于一个普遍的邏輯原則的范例。这个邏輯原則如下：“假定已知：如果这是眞的，則那也是眞的。又假定已知这是眞的，那末，結果便是那也是眞的。”在如果这是眞的則那也便是眞的这种情形中，我們便說，这就“蘊涵着”那，而那是“隨着”这的。因此，我們的原則就是：如果这蘊涵着那，而这是眞的，則那也是眞的。換句話說，“一个眞命題所蘊涵的任何东西都是眞的”或者“一切隨着眞命題而来的都是眞的。”

这个原則实际上涉及到所有的証明，至少就它的具体事例而言是如此。只要用我們所相信的一件事物来証明另一件随后也为我們所相信了的事物，这个原則就适用。如果有人問：“为什么我应該接受根据眞前提而得出的有效論証的結果呢？”我們就只有訴諸我們的原則才能来回答。事实上这个原則的眞理性是不可能加以怀疑的。它是那样昭然若揭，以致于乍看起来微不足道。然而，这些原則对于哲学家可并不是微不足道的，因为它們說明我們可以得到无法从感官的客体得来的不置疑的知識。

上述的原則只不过是若干自明的邏輯原則之一。这些原則之中至少有一些是在可能有任何論証或者証明之前就应該加以承認的。当其中某些原則被承認之后，另一些原則也便得到了証明；虽然这些另外的原則只要是很簡單就也会像那些被公認为理所当然的原則一样昭然若揭。傳統上——虽然并沒有很好的理由——曾

提出其中三条原則名之为“思維律”。

这三条原則如下：

(1) 同一律：“是的，是。”

(2) 矛盾律：“任何东西不能旣是又不是。”

(3) 排中律：“任何东西必須或者是或者不是。”

这三条定律都是邏輯上自明原則的范例，其实比起其他类似的原則来，例如我們剛才所考慮的原則——一切随眞前提而得出来的都是眞的——它們并不見得是更根本的，或者是更自明的。“思維律”这个名称也容易使人誤解，因为最重要的事实并非是我們按照这三条定律去思維，而是事物按照它們在进行；換句話說，重要的事实是我們依照思維律去思維，就想得眞确了。但这却是一个大間題，以后我們还要再談到它的。

除了这些邏輯原則可以使我們从特定的前提証明某种事物必然眞确而外，还有一些别的邏輯原則能使我們从特定的前提証明某事物之为眞有或大或小的或然性。这类原則的一个范例——也許是最重要的一个范例——就是我們在上章中研究过的归納法原則。

哲学史上的大爭論之一就是所謂“經驗主义者”与“理性主义者”两派之間的爭論。經驗主义者（英国哲学家洛克，貝克萊和休謨最足以代表）認为我們的一切知識都是从經驗得来的；理性主义者（以十七世紀大陆哲学家尤其是笛卡兒和萊布尼茲为代表）認为除了我們憑經驗所知道的以外，还有某些我們不是憑經驗而知道的“內在观念”和“內在原則”。我們相信現在已經可能判断这两个敌对学派誰眞誰假。如上所述，我們必須承認我們認識邏輯原則，而且邏輯原則本身不能憑經驗得到証明，因为一切証明都預先要假定这些邏輯原則。因此，在这爭論中最重要的一点上理性主义者是正确的。

另一方面，連我們那部分在邏輯上不依賴于經驗的知識（就經驗不能予以証明而言）也还是由經驗抽繹出来，由經驗造成的。正是由于其特殊經驗的場合，我們才能察覚到由它們的关系所体現的普遍規律。說嬰兒生下来便具有成人所知道并且不能从經驗中推論出来的对于种种事物的知識，又在这种意义来假定有內在原則，那必然是荒謬可笑的。因为这个理由，現在我們便不用"內在的"这个詞来描述我們对于邏輯原則的知識。"先驗的"一語則較少受到反对，很普遍被近代著作家們所使用。所以，我們不但承認一切知識都是由經驗中抽出来的，被經驗所造成的，同时，还应該承認有些知識是先驗的，意思是說，叫我們去思考它的那种經驗并不足以証明它，而仅仅是使我們注意到我們可以无需任何經驗上的証明就能明了它的眞理。

还有一个重要之点，在这一点上經驗主义者反对理性主义者則是正确的。除了依靠經驗的帮助而外，我們无法知道有什么东西是存在的。这也就是說，倘使我們想要証明有我們所未直接經驗过的某种事物是存在的，那末，在我們的前提之中就必須有一件或一件以上的事物，其存在是我們所直接經驗过的。例如，我們相信俄国皇帝存在，这个信念是以見証做基础的，但分析到最后，見証只不过包括我們所看到的，或者我們閱讀时或別人告訴我們时我們所得到的一些感覚材料而已。理性主义者相信，从对于必然是这方面的普遍考查里就能够演繹出实际世界中的这种或那种存在。他們的这种信仰似乎是錯誤的。我們所能先驗获得的关于存在的一切知識似乎都只是假設的：它告訴我們，如果一件事物存在，則另一件事物便必然存在，或者更一般地說，如果一个命題是眞的，則另一个便也必然是眞的。我們所已經討論过的下列原則已經指証出了这一点：例如"如果这是眞的，而这又蘊涵着那，則那也便是眞的。"或者"如果这和那屢次不断被發現是联系在一起

的，在下一次例子里發現其一时，它們大概也会是联系在一起的。”因此，先驗原則的范圍和权限乃是严格地有限的。一切有关某事物是存在着的知識必然要部分地依賴于經驗。任何事物只要直接被我們所認知，它的存在就是單憑經驗而被認知的；任何事物只要不是直接被認知而能被証明其存在，那末在証明中就必然旣需要有經驗又需要有先驗的原則。全部或部分以經驗为基础的知識就叫做經驗的知識。因此，一切肯定存在的知識就都是經驗的，而关于存在的唯一先驗的知識就是假設的，它可以告訴我們存在的事物之間的或可能存在的事物之間的种种联系，但是并不能告訴我們实际上的存在。

先驗的知識并不只屬于我們迄今为止所考慮到的邏輯的那一类。在非邏輯的先驗知識中，最重要的例子也許要算是有关倫理价值的知識了。現在我所談的判断并不是什么是有用的，或者什么是善良的等等，因为这类判断确乎都需要經驗方面的前提；我現在所談的判断是事物內在的可取性問題。如果某种东西是有用的，那末它之所以有用，必然是因为它可以达到一种目的。如果我們不断地推究下去，那末目的就必定是以其自身的緣故而有价值的，絕不單單是因为某种其他的目的而有用的。因此，我們对于什么是有用的这个問題所下的一切判断，就取决于我們对于什么是以其自身的緣故而有价值的这个問題所下的判断。

譬如說，我們断定幸福比悲慘更可取，知識比愚昧更可取，善意比仇恨更可取，等等。这样的判断，至少有一部分是直接的并且是先驗的。它們和我們已往所談的先驗的判断一样是可以从經驗之中抽出來的，而且它們也确乎必須是如此；因为一件事物是否有內在的价值，我們是不可能加以判断的，除非我們已經經驗过了同样的事物。但是，十分明显，它們是不能被經驗所証明的；因为一件事物存在或者不存在，并不能証明它是好的，应該存在，或者它

是坏的，不应該存在。探索这个問題是屬于倫理学的范圍，倫理学必須确定从实然来演繹出当然的不可能性。就目前而論，最重要的是应当認識：一切关于什么是具有內在价值的知識都是先驗的；其意义正如邏輯之为先驗一样，也就是，这类知識的眞理既不能被經驗所証明，也不能被經驗所反对。

一切純粹的数学都像邏輯一样是先驗的。經驗主义哲学家會竭力否認过这一点，他們坚持經驗是我們算术知識的来源，正像經驗是我們地理知識的来源一样。他們認为，由于反复經驗到两件事物加上另两件事物，并且發現它們总是四件事物，所以我們便由于归納法而下結論：两件事物加上另两件事物永远是四件事物。然而，倘使这就是我們的二加二等于四这个知識的来源，那末我們就应該进行別种方法来使我們自己信服它的眞理，而不用我們实际上所采取的方法了。事实上，必需要有相当数量的事例才能使我們抽象地去思想二，而不是想两塊錢、两本書、两个人，或者任何其他两个特定的种类。但是一旦我們能够使自己的思想从那些不相干的特殊性里摆脫出来，我們就会看出二加二等于四这个普遍的原則；我們可以看出任何一次事例都是典型的，因而研究別的事例就是不必要的了①。

同样情形在几何学中也得到了証明。如果我們想要証明所有的三角形的某种性質，我們就画出某一个三角形而加以推論；但是，我們可以避免利用任何不屬于其他一切三角形所共有的性質，这样，从特殊的例子里我們就可以获得一个普遍的結果。事实上，我們并不覚得我們对于二加二等于四的把握，会因为有新的事例而增加，原因是，当我們一旦看出了这个命題的眞理性，我們的信心就已經大得不能再大了。再有，我們感到二加二等于四这个命

① 参看 A. N. 怀德海：数学导論。

題的必然性有着某种性質，但是这种性質哪怕是在最确凿的經驗的概括里也是不会出現的。經驗的概括永远停留于純粹的事实之上：虽然它們在实际的世界里是眞实的，但是我們覚得还是可以有一个世界，它們在那里成为虛妄的。反之，我們覚得，在任何可能有的世界里，二加二总会等于四。所以它便不只是一件純粹的事实，而且成为一种必然，一切实际的和可能的事物都必須遵从这种必然。

如果我們考慮一种眞正的經驗概括，例如："人是会死的"这个問題就可以格外明白了。显然，我們都是相信这个命題的，首先，因为已知的事例里还沒有人活过了一个一定的年龄，其次，人体的有机組織迟早必然要衰亡，这种想法似乎有着生理上的根据。如果忽視了第二种根据，而只考慮我們的关于人之不免一死的經驗，那我們显然是不会感到满足的，但是在"二加二等于四"这种情况中就不然了，只要仔細加以考慮过后，那末只有一次事例也就足以使我們相信，在任何其他事例中也必然会發生同样的情况。所有的人都不免一死，这个問題我們經过一番思索之后也可能不得不承認，其中还是可以有某些可疑之点的，不管这种可疑之点是多么微小。只要我們設想一下：有两个不同的世界，一个世界里的人是不死的，另一个世界里則二加二等于五；上述之点便可以得到說明了。当斯威夫特① 引导我們去想象長生不死的司卢柏克族的时候，我們可以姑妄听之。但是，一个 2+2=5 的世界，在我們看来却完全在另一个水平上。我們覚得，如果有这样一个世界的話，那会把我們整个知識結构顚倒，弄得我們大为怀疑起来。

事实上，以 2+2=4 这样簡單的算术判断以及邏輯方面的許

① J. Swift, 1667——1745，英国小說家。在他著名小說《格列弗游記》的第三部分說有名叫 Struldbugs 这么一个长生不死的种族。——編者注

多判斷而論，都是我們可以不根据事例来做推論便能够認識普遍命題的，虽然为了明确普遍命題的意义起見，通常，某种事例对我們說来是不可少的。为此，从普遍推論到普遍或者从普遍推論到特殊的演繹过程正象从特殊推論到特殊或者从特殊推論到普遍的归納过程一样有它实在的效用。是否演繹法可以提供給我們新的知識呢？在哲学家們中間，这是一个爭訟不決的老題目了。現在我們可以看出，至少以某些情形而論，它确乎給人們提供了新的知識。如果我們已經知道 2 加 2 永远等于 4，又知道布朗和瓊斯是两个人，罗宾森和史密斯也是两个人，我們就可以把布朗、瓊斯、罗宾森和史密斯加以演繹，說他們共是 4 个人。这是新知識，不包括在我們前提之內，因为 2+2=4 这个普遍命題永远不会告訴我們有布朗、瓊斯、罗宾森和史密斯这等人，而且我們的特殊前提也沒有告訴我們它們共是四个人，但是所演繹出来的这个特称命題却把这两件事都一并告訴我們了。

但是，倘使我們举出邏輯書中所常举的一个現成的演繹例子，譬如說，“凡人皆有死；苏格拉底是人，因此他是会死的”，那末，这种知識是否新就很不确定了。以这个事例而論，其实我們毫不怀疑地知道：甲、乙、丙几个人本来都是不免一死的，因为事实上，他們都已經死了。倘使苏格拉底是其中一个，那末迂迴通过“凡人皆有死”而得出苏格拉底大概(或然)也是会死的这个結論来就太愚蠢了。如果苏格拉底不屬于我們的归納法所根据的这几个人之一，那末，从甲、乙、丙来直接論証到苏格拉底，总比迂迴通过“凡人皆有死”这个命題要好得多。因为根据我們的材料，苏格拉底会死的或然性比凡人皆有死要大些。(这是显然易見的，因为要是凡人皆有死，苏格拉底也是会死的；但是，倘使苏格拉底是会死的，其結果，并不一定就是所有的人也都不免一死)。因此，倘使我們不采取先通过“凡人皆有死”再用演繹的办法，而只做純粹归納

性的論証，那我們就会更加确切地得出苏格拉底会死的結論。

这就說明了我們公認为先驗的普遍命題（如 2+2=4）和經驗的概括（如"凡人皆有死"）这两者之間的区别。演繹法对于前者是論証的正确方式，而在理論上，归納法对于后者永远是更为可取的，而且它保証了我們的結論的眞理更为可信，因为一切的經驗概括都不如它們的事例那样确切可信。

我們現在已經明了，是有所謂先驗的命題，其中有一些是倫理上的基本命題，也有些是邏輯命題和純数学命題。下一个必須研究的問題是：如何可能有上述这类知識呢？尤其是，我們还沒有研究过所有的事例，又因为它們的数目是无限的，不用說，永远也不能把它們一一研究，在这样情况中，怎么可能有普遍命題的知識呢？这些問題都是極其困难的，但在历史上却又是極其重要的，德国哲学家康德（1724—1804）首先突出地提出它們。

第八章　先驗的知識如何可能

康德是大家公認的近代最偉大的哲学家。他經历了七年战爭① 和法国大革命，但是，在东普魯士康尼斯堡講授哲学的事却一直沒有間断过。他最出色的貢献就是創造了他所自称为"批判的"哲学，这种哲学首先肯定这样一个事实，就是有各种各样的知識，然后探討过这类知識如何成为可能的問題。此外，又根据探討所得的答案，演繹出許多有关宇宙性質的形而上的結論。这些結論是否全部有效当然可以加以怀疑。但是，肯定地說，康德在两件事情上是有功的：第一，他看到我們具有一种不是純粹地"分析的"先驗

① 1756—1763年普魯士和奥地利的战爭，普魯士胜。——譯者注

知識，也就是說，一种不是凡和它相反的命題都是自相矛盾的命題的知識；第二，他使知識論在哲学上的重要性昭然若揭。

康德以前，一般人都抱这样的見解：任何知識只要是先驗的，就必然是"分析的"。"分析的"这个詞的意义我們可以举例很好地加以說明。如果我說，"一个秃头的人是人"，"一張平面圖是圖"，"一个蹩脚詩人是詩人"，我做的就是一个純分析的判断了。这里，对于所說的主語至少賦与了两个性質，其一用以断言主語。上述这类命題都是非常瑣細无謂的，除非雄辯家准备做一篇詭辯，实际生活里根本不提它們。这些命題是"分析的"，因为謂語仅由分析主語而得。康德以前，一般人認为：一切判断，只要我們肯定是先驗的，就都屬于这一类；一切这类判断的謂語都不过是它所断言的那个主語的一部分。果眞如此的話，我們想要否定任何可以認为是先驗的事物的时候，我們就要陷入一定的矛盾了。"一个秃头的人是不秃的"这个命題断言一个人头秃而又否認之，因此它本身就矛盾。这样，根据康德以前哲学家們的看法来說，矛盾律——它断言沒有一件事物能同时具有又不具有某种性質——就足以建立起所有先驗的知識的眞理了。

休謨(1771—1776)比較康德早，关于什么使知識成为先驗的这个問題，他接受了普通的見解，同时他又發現：有許多事例，已往曾認为是分析的，其关系其实是綜合的，因果关系的事例尤为显著。休謨以前，至少理性主义者曾認为，只要我們有足够的知識，就能用邏輯方法从原因中演繹出結果来；休謨論証說这是办不到的事——現在一般都承認他論証得正确。根据这一点，他把这个大可怀疑的命題加以推論說：关于因果关系問題，我們不知道有什么是先驗的。康德是在理性主义者的傳統中受教育的，所以很为休謨的怀疑主义感到惶惑不安，而曾尝試为它寻找一个解答。后来他覺察到，不但因果关系，就是一切算术命題和几何命題，也都

是"綜合的",这就是說,不是分析的。所有这些命題对于主語所做的一切分析都揭示不出謂語来。7 + 5 = 12 这个命題就是他的現成例子。他十分正确地指出 7 和 5 必須放在一起才得 12。12 这个觀念幷不含蘊在 7 和 5 里面,甚至于也不含蘊在把它們相加在一起的觀念里。这样,他便得出了这个結論:一切純粹数学,尽管是先驗的,却是綜合的;但是,这个結論却又提出了一个新問題来,他曾尝試对于这个新問題找出一个答案来。

康德在他的哲学一开場就提出了"怎么会有純粹数学?"这一个又有趣而又困难的問題。各派哲学,只要不是純粹怀疑主义的,就必然要对这个問題找出一个答案来。純經驗主义者的答案是:我們的数学知識是从一些特殊事例归納得来的。我們已經知道这个答案是不适当的,理由有两个:第一,归納法原則本身的实效性不是憑借归納法所能証明的;第二,象 2 加 2 永远等于 4 这类数学上的普遍命題,显然是憑着考慮某个單独事例就可以肯定知道的,如要再列举一些其他表現这些命題为眞的事例也无用。因此,我們对于数学上(同样也适用于邏輯上)的普遍命題的知識,就必須用別的方法来加以說明,而不用"凡人皆有死"这类(只不过或然的)經驗概括的知識来說明。

問題之所以發生就是由于这类知識乃是普遍的,而一切經驗都是特殊的。显然我們竟能够預先知道我們还沒有經驗过的一些特殊事物的眞理,这似乎是很离奇的;但是,邏輯和数学可以适用于这类事物,这却不容輕易怀疑。我們不知道百年后誰是倫敦的居民;但是我們却知道其中任何两个人加上另外两个人共是四个人。这种分明可見的对于我們未經驗过的事物加以預断的才能确实使人感到惊奇。康德对于这个問題的答案虽然就我的意見看来是无效的,畢竟是有趣的。然而,这个答案很困难,而且各个哲学家对于它各有不同的了解。因此,我們只能把它最簡單的綱要

提了出来，即使如此，恐怕康德派的許多代表人物还会認为这会使人發生誤解。

康德所抱的見解是，我們所有的經驗里有两个因素是必須加以区别的，一个是由于客体来的（即由于我們所謂的物理客体来的），另一个是由于我們自身的性質来的。在討論物質和感覚材料时我們就已經明了，物理客体和与其有关的感覚材料是不相同的，可以把感覚材料認作是物理客体和我們自身相互作用的結果。到此为止，我們和康德的見解是一致的。但是，康德的特色是他对于我們自身和物体的比例份数加以分别分配的方法。他認为感覚所提供的素材——顏色，軟硬等——是由于客体来的，我們所提供的是在空間和时間中的排列和感覚材料間的一切关系，这些关系或者由于类比而發生，或者由于把某一材料看成为另一材料的原因，或者由于别种方式而發生。他抱这种見解的主要理由是，我們对于时間、空間、因果关系和类比关系，似乎都具有先驗的知識，但是，对于感覚中的眞正素材却不然。他說我們可以肯定，我們将經驗的每件事物都必然会証明在我們的先驗的知識里所已肯定过它有的那些特点，因为这些特点都是由我們自身的性質而来的，因此，不获得这些特点就沒有什么东西能够进到我們的經驗里来。

康德認为他称之为"物自体"① 的物質客体根本是不可知的；能被知的是我們在經驗中所遇到的客体（他称之为"現象"）。"現象"是我們和物自体的联合产物，肯定的，它具有那些源于我們的特点，因此，它便一定符合我們的先驗的知識。为此，这种知識虽然对于一切实际的和可能的經驗都是适用的，还是不可以假定

① 康德的"物自体"，在定义上，是和物質客体同一的，就是說，它是造成感覚的原因。但从定义所演繹出来的特性說，它又不是同一的，因为康德抱有这样的見解：（尽管关于原因方面有些不一致）我們能够知道沒有一个范畴可以适用于物自体。

它使用外界的經驗。这样，尽管有先驗的知識存在，但我們还是不能对于物自体有所知，也还是不能对于經驗中的一切非实际的或非可能的客体有所知。他想用这种方式来排解并調和理性主义者对于經驗主义者的論战。

除了可以批判康德哲学的那些次要根据之外，还有一个主要的反駁議論，对于用他的方法来处理先驗的知識問題，似乎是極其重要的。我們确信事实必然永远遵守邏輯和算术。認为邏輯和算术是我們加上去的，这并沒有說明这一点。我們的本性正象任何事物一般，是現世的一件事实，所以沒有把握說它是經久不变的。如果康德沒有錯，那便可能会發生这样的事，明天我們的本性将要大大地改变，以至于2加2会等于5。这种可能性他似乎不曾想到过，但是，它却把他对于算术命題所迫切希望証明的那种确切性和普遍性完全摧毁了。固然，这种可能性和康德派的見解是不一致的，康德認为时間本身乃是主体所加諸于現象的一种形式，所以我們的实在自我是不在时間中的，也沒有明天。但是，他还是不得不假定各种現象的时間次序乃决定于个个現象背后那个东西的特点，就我們論証实質来說，这一点便已經尽够了。

倘使我們的一些算术信念是具有眞理的，那么不問我們思考它們或不思考它們，它們必然可以同样应用在事物上，只要稍加思索，就可以明确这一点。两个物体加上另两个物体必然共是四个物体，即使物体是不能經驗的。我們这样断言，当然是因为它屬于我們說2加2等于4时所意謂的范圍之內。它的眞理就和断言两种現象加上另两种現象等于四种現象那样是不容置疑的。因此，康德的答案就不恰当地限制了先驗的命題的范圍，此外，他想說明它們的确切可靠性的尝試也已經失敗了。

且不談康德所提出的特別学說，在哲学家們中間，現在有一个最流行的見解，把一切先驗的都認为在某种意义上是心灵的，这

是因为与其說它和外界事实有关，勿宁說和我們所必須采用的思維方式有关。在前一章里，我們已經提到了那通称为"思維律"的三条原則。过去这样定名是很自然的。但是，現在却有确凿的理由来說这个名称是錯了。讓我們举矛盾律为例。这条定律通常陈述的形式是"任何东西不能既是又不是"。它所表达的是这样一个事实：沒有一件事物能够同时具有一种特定性質而又不具有这个性質。因此，譬如說，倘使有一棵树是山毛櫸，那它就不可能又不是山毛櫸；倘使我的桌子是長方形的，它就不可能同时不是長方形的，諸如此类。

其所以很自然的把这个原則称为思維律，原因就是：我們是憑着思維而不是憑着对外界的观察相信了它的必然眞理的。当我們看見了一棵树是山毛櫸的时候，我們无須再去看一看才能确定它是否不是一棵山毛櫸；只憑思維我們就可以知道这是不可能的。虽然如此，矛盾律是一条思維律这个結論还是錯誤的。当我們相信矛盾律的时候，我們所相信的，并非是心灵生成就必然相信矛盾律。这种信念乃是心灵反省的一个后果，心灵已預先做定了对矛盾律的信念。对于矛盾律的这种信念是对于事物的一种信念，而不只是对于思想的一种信念。它并不是一个这样信念：倘使我認为一棵树是山毛櫸，我便不能同时又認为它不是一棵山毛櫸；它乃是这样一个信念：如果一棵树是山毛櫸，它便同时不可能又不是一棵山毛櫸。因此，矛盾律是說明事物的，不只是說明思想的。而且，虽然对于矛盾律的信念乃是一种思想，但是，矛盾律本身却不是一种思想，而是有关世間种种事物的一个事实。我們在相信矛盾律时相信的这一切，倘使它对世間种种事物并不适用，那末即令我們强行把它想成为眞确的，还是挽救不了矛盾律的虛妄。这就指明这个規律并不是一条思維律。

有一个类似的論証也可以适用于任何其他先驗的判断上。当

我們判断 2 加 2 等于 4 的时候，我們并不是对于我們的思想作了个判断，我們所判断的乃是所有实际的或可能的双双对对。固然，我們的心灵是生成相信 2 加 2 等于 4 的。但是，在我們断言 2 加 2 等于 4 的时候，我們所着重要說的并不是这件事实。沒有一件有关我們心灵本質的事实能够使 2 加 2 等于 4 成为眞确的。因此，我們的先驗知識只要不是錯誤的，便不仅是論及我們心灵本質的知識，而且也必适用于宇宙所包罗的一切，不論是心灵的，或者非心灵的东西。

事实似乎是：我們的一切先驗的知識都是和一些实体有关的，但确当地說，不論在心灵的世界里或在物質的世界里，这些实体是不存在的。这些实体可以定名为非实物名詞；有性質和关系这样的实体。譬如說，假定我在我的房間里。我存在着，我的房間也存在着；但是"在……里"(in)也存在着嗎？然而，"在……里"这个詞显然是有意义的，它指出我和我的房間之間具有一种关系。这种关系是某种东西，虽然我們不能以我和我的房間存在着那种意义来說它存在着。"在……里"这种关系是我們都能够思考和了解的东西，因为倘使我們不了解它，我們就不能了解"我在我的房間里"这句話的意义了。許多追随康德的哲学家都認为关系都是心灵的做为，事物本身并不具有关系，各种关系所以产生是由于心灵在一次思考行为中把各种事物带到了一起，而把这些关系就判断成为事物所具有的。

然而，这种見解和我們已往所竭力反对康德的那些見解类似。看来这是很明白易曉的："我在我的房間里"这个命題的眞理并不是由思想所产生出来的。一个蠼螋在我房間里，这也可能是眞确的，即使我，或者这个蠼螋，或者任何别人，都未察覚这个眞理；因为这个眞理只涉及到蠼螋和房間，而不依于任何别的东西。因此，各种关系都应当放在一个既非心灵又非物質的世界里，关于

这一点，我們在下一章里便会更加充分明了。这个世界对于哲学是極其重要的，尤其对于一些有关先驗的知識問題。关于它的性質和我們已經討論的那些与之有关的問題，我們將在下一章里繼續加以發揮。

第九章　共相的世界

在上章結束的时候，我們已經明了"关系"之类的实体似乎是存在的，只是它們存在的方式和物理客体是不同的，也和心灵、和感覚材料不同。在本章里，我們必須考虑这种存在的性質是什么，也要考虑哪种客体具有这类的存在。我們先从后一个問題开始。

我們現在所談的是一个很古老的問題，因为还是柏拉圖把它帶到哲学里来的。柏拉圖的"理念說"就是解答这个問題的一个尝試，就我的意見看来，他所作的至今还是一个最成功的嘗試。以下所要提出的，大部分是柏拉圖的理論。只是由于时代的进步而作了一些必要的修正罢了。

对于柏拉圖来說，这个問題發生的方式大概是这样。讓我們来考慮一下象"公道"这个概念。倘使我們自忖什么是公道，很自然地我們便会从这种那种或者别种公道的行为来进行考慮，目的是要發現它們究竟有什么共同之处。它們必然会在某种意义上都有在一切公道的事物里存在而别种事物中所沒有的一个共同的性質。这种共同的性質(公道的行为就是由于它而成为公道的)便是公道的本身、純粹的本質，它和日常生活中的一些事实混合起来就产生无数的公道行为。任何别的詞，譬如說"白"，也同样可以適用于共同的事实上。这个詞所以能够适用于許多特殊的事物是因为这些事物都具有一个共同的性質或者本質。这种純粹的本質就是柏拉

圖所称的"理念"或者"形式"。(切不要認为柏拉圖所謂的"理念"是存在于心灵之內的，虽然它們可以被心灵所理解。) 公道这个"理念"并不和任何公道的事物同一：它是一种不屬于特殊事物的东西，但是却为特殊事物所共有的。因为它不是特殊的，所以它本身便不能存在于感覺世界里。并且它也不象感覺的事物那样变化无常；它本身是永恒不变、不朽的。

因此，柏拉圖就达到了比普通的感覺世界尤其眞实的一个超感覺的世界，也就是不变的理念的世界，它所提供給感覺世界的是屬于它的一切实在的淡淡的映象。对于柏拉圖来說，眞正实在的世界就是理念的世界。因为不論我們想要談論感覺世界中的什么事物，我們只能說它們分有这样那样的理念才行，这就构成了它們的特点。如此，这是很容易流于神秘主义的。我們可以期望在一种神秘的啓發中能够象看見感覺的客体那样也看見理念；我們也可以想象理念存在于上天。以上这些神秘的發揮原是很自然的，但是这种学說的基础是合于邏輯的，正因它在基础上是合于邏輯的。我們才必須对它加以考慮。

年深日久，"理念"这个名詞已經获得了許許多多不相干的联系，所以把它用于柏拉圖的"理念"上的时候，很容易造成誤解。因此，我們便不用"理念"而用"共相"这个詞来闡述柏拉圖的意見。柏拉图所說的这种东西，它的本質在于它是和那些在感覺中所与的特殊的东西对立的。凡是在感覺中所与的东西，或和感覺中所与的东西同性質的东西，我們說它是一个特殊的东西；与此相反，一个共相則是那种能为許多特殊的东西所分有的，并且具有这样一些特性的东西，这些特性，我們上面看到，把公道和种种公道的行为，白和种种白的东西区别开来。

我們研究普通的詞就会發現：大体上特殊名称代表殊相，而其他名詞、形容詞、前置詞、动詞則代表共相。代名詞代表殊相，但

是意义并不明确：唯有从上下文或者語言环境我們才能知道它們所代表的是哪个殊相。"現在"这个詞代表一个殊相，就是代表目前这一时刻；但是它也象代名詞一样是一个模棱两可的殊相，因为"目前"是永远在变化的。

因此，可以看出，一个句子至少也要有一个表示共相的詞才能組成。象"我喜欢这个"这样的陈述最近似上述的說法。但是，就在这里，"喜欢"一詞也表示一个共相，因为我还可以喜欢别的东西，别的人也可以喜欢一些东西。因此，所有的眞理都涉及到共相，而所有有关眞理的知識也都涉及到对于共相的認識。

因为字典中的詞几乎都是代表共相的，所以这就很奇怪了，为什么除了学習哲学的人之外，竟沒有人理解象共相这种实体的存在呢？我們自然不大琢磨句子里那些不代表殊相的詞；倘使我們不得不琢磨一个代表共相的詞，我們就很自然地把它想成为代表某个以共相出現的殊相。譬如說，当我們听說"查理一世的头被砍下来了"[①]的时候，我們会極自然地只想到查理一世、查理一世的头和砍他的头的动作，这些都是殊相；我們自然不会琢磨"头"这个詞或"砍"这个詞是什么意思，这两个詞都是共相。我們覺得这类詞都是不完全的、不具体的。仿佛它們需要有个范圍才好办。因此，我們就未免完全忽略了这类共相的詞，直到研究哲学时，我們才不得不注意它們。

大体上我們可以說，即使在哲学家們中間，往往也只是那些称为形容詞或名詞的共相才被人認識到，而那些称为动詞和前置詞的共相往往都为人忽略了。这种疏忽对于哲学起过很大的影响；斯宾諾莎以来，大部分形而上学都为这种疏忽所决定，这样說是并不过分的。情形大致这样：一般地說，形容詞和名詞所表达的是

① 十七世紀英国资产阶級革命中，在革命士兵和广大人民的声討下，1649年1月30日，英国議会以叛国罪处死英王查理一世。——編者注

單个事物的品質或性質，而前置詞和动詞却傾向于表达两件或两件以上事物的关系。因此，对于前置詞和动詞的疏忽就造成了这种信念：前置詞可以看作是归因于一件單个事物的性質，而不是表达两件或两件以上事物的关系。因此，过去曾以为：归根結底，不可能有事物之間的关系这种实体存在。所以，宇宙中只有一个东西也好，有許多东西也好，它們总归不可能以任何方式相互發生作用；因为任何种相互作用都会是一种关系，而关系是不可能存在的。

上述第一种見解是斯宾諾莎所首倡的，而今日也还是布萊德雷先生[①]和許多别位哲学家們所堅持的，叫做一元論。第二种見解是萊布尼兹所首倡的（如今已經不很流行），叫做單子論，因为每一件隔絕的东西都叫做一个單子。这两种相对立的哲学尽管是有趣的，但是照我的意見看来，它們都过分注意了某一类共相，也就是說，过分注意形容詞和名詞所表現的共相，而不曾适当注意动詞和前置詞所表現的共相。

就事实而論，倘使有人很想完全否認有共相这类东西存在的話，我們就会發覺，我們并不能严格証明有性質这类实体存在，也就是不能証明有形容詞和名詞所表現的共相存在，但是我們却能够証明关系必然存在，也就是能够証明一般由动詞和前置詞所表現的共相存在。讓我們来举共相白为例說明。倘使我們相信有“白”这样一个共相，我們就說东西之白的是因为它們具有白的性質。然而这种見解曾被貝克萊和休謨所竭力否認，晚近經驗主义者都在这方面步其后塵。他們否認这种見解时所采取的形式是不承認有“抽象观念”存在。他們說，当我們要思考“白”的时候，我們就在心灵中形成了一个殊相，一个白东西的形象，并且对于这个殊相加以推敲，同时注意不演繹出任何在它身上是眞确的而在其

① 布萊德雷（F. H. Bradley，1846—1924），英国反动哲学家，新黑格尔主义者，主張絕对唯心主义。著有《倫理学研究》（1876），《現象和实在》（1893），《論眞理和实在》（1914）。——編者注

他白东西上却又非同样真确的东西。如果把这作为説明我們实际的思考过程，毫无問題，这大致是正确的。例如，在几何学中，当我們希望証明一切三角形所具有的某种东西时，我們就画一个特殊的三角形来推敲，同时注意不利用它和任何别的三角形所不分有的特点。初学者为了避免錯誤起見往往覺得画上几个三角形才能有所帮助，而且尽量画得彼此不同，以便肯定他的推理可以同样适用在所有的三角形上。但是，当我們自忖如何可以知道一件东西是白的，或者它是一个三角形时，困难就立刻出現了。倘使我們希望避免用共相白和三角形，我們就得选擇一塊特殊的白或者一个特殊的三角形，而且要説，任何东西只要和我們所选擇出来的这个特殊同样相似，那它就是白的，或者就是一个三角形了。但是这时所需要的相似，也还必須是一个共相。因为白的东西有許許多多，所以这种相似就必須存在于許多对白色东西之間；而这正是一个共相的特点。説每对之間有不同的相似，这毫无用处，因为，如果这样，我們就必須説这些相似处都是彼此相似的，因此，最后我們还是不得不承認相似是一个共相。所以相似的关系就必須是一个真实的共相。既然已經不得不承認这种共相，我們覺得，就不值得再来創造一些困难的和講不通的学説以避免承認象"白"和"三角形"这样的共相了。

貝克萊和休謨所以未能覺察到对于他們否認"抽象观念"所提出来的这种反駁，是因为他們象他們的对手一样，只想到了性質問題，而完全忽略了关系也是共相。因此，理性主义者反对經驗主义者似乎又在另一点上正确了，虽然由于忽略了或者否認了关系存在，他們所演繹出来的（只能这样説）可能比經驗主义者所演繹出来的更加錯誤。

現在既然已經明了必然有共相这样的实体，下一点所要証明的就是：它們的存在不只是精神的。这意思是説：不論它們的存

在是属于哪种，它們的存在却是不依于被思維的，也是不依于以何种方式为心灵所覺察的。我們在結束上章的时候已經接触到了这个問題，但是，現在需要更加充分地来研究共相屬于哪种存在。

讓我們来考慮“爱丁堡是在倫敦以北”这个命題。在这里有一种屬于两个地方之間的关系，而且这种关系的存續并不依于我們对它的認識，这点是極其淺显明了的。当我們知道爱丁堡是在倫敦以北时，我們便知道了一件和爱丁堡及倫敦有关的事情：我們知道了这个命題并不就使这个命題成为眞理，恰恰相反，我們只是了解一件早在我們知道它以前就已經在那兒存在的事实。縱使沒有一个人知道南北，縱使宇宙之中沒有心灵存在，爱丁堡所占的那块地面一定是在倫敦所占的那块地面以北。当然，有許多哲学家可以用貝克萊的或康德的理由来否認这一点。但是我們已經考慮过这些理由，認为它們都是无效的。因此，現在我們可以認定这是眞确的：在爱丁堡是在倫敦以北这件事实之中，并沒有精神的东西作为先决条件。但是这件事实却涉及到“在……以北”这个关系，而“在……以北”是一个共相；倘使“在……以北”这个关系（它是事实的一个組成部分）的确涉及到精神上的东西，那便不可能不整个事实也涉及到精神上的东西。因此，我們就必須承認：关系象它所涉及的那些項一样，并不是依于我們的思考而存在的，它乃屬于思想所能理解而不能創造的那个独立世界。

然而这个結論又遭遇到这种困难：“在……以北”这个关系，看来并不是象爱丁堡和倫敦存在那种意义上存在的。如果我們問：“这种关系在什么地方和什么时候存在呢？”答案就应当是“任何时間任何地点都不存在”。沒有一个地方，也沒有一个时間，我們能以找到“在……之北”这种关系。它在爱丁堡不比在倫敦存在的多些，因为它是联系这两个地方的，不偏不倚地居于它們中間。我們也不能說它在某个特殊时間存在着。样样能被感官或內省所理

解的事物都是在某一特殊时間存在的。为此，“在……之北”这种关系根本和上述的一类事物不同，它既不在空間之中也不在时間之中，它既非物質的也非精神的；然而，它却是某种东西。

主要因为共相所具有的是这种奇异的存在，所以許多人才把共相看成是屬于精神的了。我們可以想起一个共相，而且这时我們的思考行为正象任何其他精神行为一样，它的存在也是普通意义上所說的存在。譬如說，假定我們現在思考“白”。那末，在一种意义上，可以說“白”是“在我們的心灵里”。在这里，我們又遇到了第四章中討論貝克莱时所提到的那个曖昧不明的問題。严格說来，在我們心灵中的并不是“白”，而是思考白的那个行为。我們同时也注意到，在“观念”这个詞中也有互相糾纏曖昧不明的情况，它在这里也是造成混乱的原因。就“白”这个詞的一种意义来說，也就是就它表示为一种思考行为的客体而言，“白”乃是一个“观念”。因此，倘使不注意提防以上所提到的那种曖昧不明的情况，我們可能就把“白”認作另一种意义上的一个“观念”了，也就是把它認作是一个思考行为；这样，我們就要把“白”認为是精神的。但是在这样想的时候，我們便剝夺了它的共相性的基本性質。一个人的思考行为必然和旁人的思考行为不是同样的东西；一个人在某个时間的思考行为也必然和他在别个时間的思考行为不是同样的东西。因此，如果“白”是和客体相对立的思想，那末，不同的两个人就不能对它加以思考了，同一个人也就不能把它思考两遍。种种不同的对于“白”的思想所共有的是它們的客体，而这个客体和所有这些思想并不相同。因此，共相不是思想，尽管它們是在做为思想的客体的时候才为人所認識。

我們将会發現，只有事物在时間之內的时候，也就是說，只有在我們能够指出它們存在的时間的时候（这并不排除事物永久存在的可能）我們才容易断言它們是存在着。因此，思想和感情，心

灵和物質客体，都是存在的。但是共相并不是在这种意义上存在着；我們要說，它們是永存的，或者說，它們具有实在，在这里，“实在”是超时間的，和“存在”相对立。因此，共相的世界也可以說就是实在的世界。实在的世界是永远不变的、严正的、确切的，对于数学家、邏輯学者、形而上学体系建立者和所有爱好完美胜于爱好生命的人們，它是可喜可悅的。存在的世界則轉瞬即逝、模糊不明、沒有确定的界限、沒有任何明显的計划或安排；但是它却包罗着所有的思想和感情，所有的感覺材料和所有的物質客体：林林总总，有益而又有害、可以影响人生現世价值的事物。根据我們的气質，我們現在情願对于这两个世界先沉思一下。我們所不情願选擇的那个世界大概就是我們所情願选擇的那个世界的淡淡的影子，不論就哪种意义来說，它几乎是不值得視为眞实的。但是事实上，这两个世界都要求我們的同等注意，两者都是实在的，对于形而上学者都同样重要。不錯，我們一把这两个世界加以区别，就必須考虑它們的关系了。

但是首先我們应当考虑我們对于共相所具的知識。在下一章里我們将要予以考虑，我們覺得这可以解决先驗的知識問題，解决这个問題之后，再开始研究共相。

第十章　論我們关于共相的知識

一个人一定时間所具的知識中，关于共相的知識正像关于殊相的知識那样，也可以分成这几种：憑亲自認識而来的，只憑描述而来的，既不憑認識也不憑描述而来的。

讓我們先考虑由認識而来的共相知識。首先，显然我們都認識像白、紅、黑、甜、酸、大声、硬等等共相，也就是說，認識感覺材

料中所証实的那些性質。当我們看見一塊白东西的时候，最初我們所認識的是这塊特殊的东西；但是看見許多塊白东西以后，我們便毫不費力地学会了把它們共同具有的那个“白”抽象出来，在学着这样作的时候，我們就体会到怎样去認識“白”了。类似的步驟也可以使我們認識这类中的其他共相。这一类共相可以叫做“感性的性質”。它們和別类共相比較起来，可說不需多少抽象能力就能够被人了解，而它們比別的共相彷彿更少脫离殊相。

我們接下去討論关系問題。最容易了解的关系就是一个复杂的感覚材料各部分間的关系。譬如說，我一眼就可以看見我正用来写字的这頁紙整張；所以这一整頁紙就包括在一个感覚材料之內。但是我覚察到这頁某几部分是在別几部分的左边，有几部分是在別几部分的上边。就这件事例而論，抽象过程似乎是这样进行的：我連續看見許多感覚材料，其中一部分在另一部分左边；我覚得就像在各塊不同的白东西中一样，所有这些感覚材料也有一种共同的东西；通过抽象过程，我發覚它們所共具的乃是部分与部分之間的一定关系，也就是我称之“居于左边”的那种关系。以这种方式，我逐漸認識了共相的关系。

根据同样的方式，我也逐漸覚察到时間的先后关系。假定我听見一套鐘的和声：当最后一座鐘的和声响的时候，我还能在我的心灵之前保留着整个的和声，而且我也能覚察到較早的鐘声比較晚的鐘声先来。在記忆方面，我也覚得我現在所記忆的一切都在現在之前。不論根据上述的哪一点，我都能够抽象出先和后的共相关系，就像我曾抽象出“居于左边”的共相关系一样。因此，时間关系和空間关系一样，也在我們所認識的那些关系之內。

又有一种关系，也是我們以極其类似的方式認識的，那就是相似关系。假使我同时看見两种深淺不同的綠色，那我便能看出它們是彼此相似的；倘使我同时又看見一种紅色，我便能看出，两种

綠色彼此之間比其对紅色来更为相似。以这种方式，我認識了共相的相似，或說相似性。

在共相和共相之間就象在殊相和殊相之間一样，有些关系是我們可以直接覚察的。我們剛剛已經看到，我們能够覚察出深淺綠色之間的相似大于紅与綠之間的相似。在这里，我們所討論的是存在于两种关系之間的关系，就是“大于”这个关系。我們对于这类关系所具的知識，虽然所需要的抽象能力比覚察感覚材料的性質时要大一些，但是，它仿佛也一样是直接的，（至少在一些事例里）也一样是无可怀疑的。所以对于共相，正和对于感覚材料一样，我們也有直接的知識。

現在再回到先驗的知識这个問題上来，这是我們开始考慮共相时所留下的一个未决問題，我們發覚，現在我們来处理这个問題要比以前使人感到滿意。讓我們再回过头来談“2+2=4”这个命題。由于我們所已經談过的，很显然，这个命題所陈述的是共相“2”和共相“4”之間的一种关系。这就提示出一个我們所企圖确定的命題来；那就是：一切先驗的知識都只处理共相之間的关系。这个命題極为重要，大可解决我們过去有关先驗知識方面的种种困难。

乍看去，使我們的命題显得似乎不眞确的唯一一件事例是，当一个先驗的命題陈述說一切同类的殊相都屬于别一类，或者（結果是同样的）一切具有某一性質的殊相也具有别种性質的时候。在这种情况中，仿佛我們所討論的并不是这种性質，而是具有这种性質的个个殊相了。“2+2=4”这个命題其实是个很恰当的例子，因为它可以用“任何 2 加上任何其他的 2 等于 4”的形式陈述，也可以用“任何两双的撮合就是 4”的形式陈述。倘使我們能够指出这两种陈述所处理的其实都是共相的話，那我們的命題便可以看成得到了証明。

要發現一个命題所处理的是什么，有一个方法就是自忖：我們必須了解些什么詞——換句話說，我們必須認識那些客体——才能明了命題的意义。我們一明了命題是什么意思以后，哪怕我們还不知道它究竟是眞确的还是虛妄的，显然我們还是可以对命題所眞正处理的一切有所認識了。由于利用这个驗証，就出現了一个这样的事实：許多命題看来原是有关殊相的，其实却只是有关共相的。以“2＋2＝4”这个特别事例而論，虽然我們把它解釋成“任何两双的撮合都是4”但是，显然可見，我們还是能够明白这个命題，也就是說，我們一明白了“撮合”、“2”和“4”是什么意思，我們就明白它所断言的是什么了。我們完全无須知道世界上所有双双对对：倘若眞有这个必要的話，显然我們便永远不会明白这个命題了，因为双双对对是不計其数的，我們不可能一一知道。因此，虽然我們一般陈述中所意味的是对特殊的双双对对的陈述，但是我們一經知道确有这样特殊的双双对对以后，它本身便不是断言，也不是意味着有像这类特殊的双双对对了。因此，对于任何实际方面的特殊的双，它未能作出任何陈述来。这个陈述中所講的只是共相的“双”；不是这一双或那一双。

所以，“2＋2＝4”这个陈述所处理的就完全是共相，因此，不論誰都可以知道它，只要他認識有关的那些共相，并能覺察到陈述中所断言的那些共相之間的关系。有的时候，我們的才力可以覺察到像共相之間的那类关系，因此，有时对于算术上和邏輯上那些普遍的先驗的命題也便有能力知道。必須把这种情况当作一件事实来看，这是我們对于知識反省时發現的。先前我們考慮到这类知識的时候，对于它之似乎竟可以預測經驗和控制經驗，我們感覚它很神秘。而現在我們了解到，这一点原是一个錯誤。关于任何可經驗的事物，沒有一件事实是不依于經驗就能为人認知的。我們先驗地知道两件东西加上另两件东西共是四件东西，但是我們

并不先驗地知道：倘使布朗和瓊斯是两个人，罗宾森和史密斯是两个人，那末布朗、瓊斯、罗宾森和史密斯一起就共是四个人。理由是这个命題根本不能明了，除非我們知道有布朗、瓊斯、罗宾森和史密斯这些人，而关于他們，我們只由于經驗才能知道。因此，虽然我們的普遍命題是先驗的，但是它应用到实际的殊相上就涉及到經驗了，所以也就含了經驗的因素。这样，就可以看出：在我們先驗的知識里，那看去是神秘的东西，原是基于一种錯誤。

倘使把我們真确的先驗的判断，来和像“凡人皆有死”这种經驗概括加以对比，便会使这一点更加明确。在这里，跟过去一样，我們一明了它所涉及的人和必死的这种共相时，就能了解这个命題是什么意义。显然不必須对于整个人类先有了个人的認識才可以了解我們命題的意义。因此，先驗的普遍命題和經驗的概括，它們中間的区别并不在于命題的意义之中，而在于命題的証据的性質之中。以可經驗的事例而論，这种証据存在于特殊的事例里。我們所以相信所有的人都是必死的，是因为我們知道有无数人死的事例，而沒有一个人活过某个一定的年紀。我們不相信它是因为我們看出在共相的人和共相的有死的之間有一种联系。不錯，倘使生理学能够在承認支配活体的普遍規律条件下，証明活的有机体沒有能永远存活下去的，从而表明在人和必死之間有一种联系，这就可以使我們不必訴諸人死的个别事例来断言我們的命題了。但是，这只意味着我們的概括是包罗在一个更广泛的概括之中，它的証据尽管外延較大，但它还是屬于同类的。科学的进步經常产生这类小前提，因此，对于科学上的概括它就提供了日益不断寬泛的归納基础。但是，这虽然使确切可靠的程度大些，然而它所提供的类别并沒有差异：基本的根据还是归納的，也就是从事例而来的，而不是先驗的，不是和邏輯与算术中那种屬于共相有关的。

談到先驗的普遍命題，有相反的两点应当注意。第一点是，倘使許多特殊事例为已知，那就可以用归納法从第一个事例得到我們的普遍命題，而共相之間的关系只到后来才能覺察。譬如，我們都知道：倘使我們从一个三角形的三对边作三条垂直綫，則这三条垂直綫必然交于一点。很可能首先引导我們得出这个命題的就是：在許多事例中曾实际画过一些垂直綫，發現它們总是交于一点；这种經驗可能就引导我們去寻找普遍的証据，結果我們找到了它。这种情形，在各位数学家經驗中是屢見不鮮的。

另一点就更有趣了，在哲学上也更为重要：那就是，有时我們可以知道一个普遍命題，但是，关于这个命題的事例却一个也不知道。下列情形可以为例：我們都知道任何两个数可以相乘，所得的第三个数叫做乘积。我們也都知道：一切乘积小于 100 的两个整数都已經乘出，乘积的值都列在九九表內。但是，我們又都知道，整数是无限的，而人类所思考过的或将来所要思考的只不过是整数中有限的双双对对而已。所以結果是，人类从未思考过、也永远不会加以思考的成对的整数比比皆是；其乘积都在 100 以上。因此，我們就得到了这个命題："人类所从未思考过，将来也永远不会思考的两个整数的一切乘积，都在 100 以上。"这里这个普遍命題的正确性是不可否認的，然而根据它的性質而論，我們永远也举不出一件事例来；因为我們所想到的任何两个数都不在这个命題的端詞之內。

关于那些不能举例說明的普遍命題的認知問題，人們往往否認有这种可能性，因为都覚查不出对于这类命題的知識，所需要的只是共相关系的知識，而不需要任何有关我們所說的共相事例的知識。但是，这类普遍命題的知識，对于大部分一般公認为应当知道的东西，都是十分重要的。例如，我們已經在前几章里看到，和感覺材料相对立的物体只是由推論得来的，而不是我們所

認識的东西。因此，我們便永远不能認識像“这是一个物体”这种形式的命題，在这里，“这”指的是直接認識的事物。其結果是：我們一切有关物体的知識都是不能举实例証明的。我們可以举出有关感覚材料的实例，但是我們却举不出实际的物体的事例。因此，我們对于物体所具的知識，就通盘依于那种举不出实例証明的普遍知識的可能上。这也同样可以适用在我們对于别人心灵的知識上，或者适用在我們認識之中无例可举的、任何别类事物的知識上。

現在我們可以縱观一下我們知識的各种来源，因为它們已經在我們的分析之中出現了。首先，我們应当区别对于事物的知識和对于眞理的知識。每种知識都可以分作两类，一类是直接的，一类是派生的。我們对于事物的直接知識，我們称之为認識的，根据所認識的事物而論，它包括两种，殊相的和共相的。在殊相的知識之中，我們所認識的是感覚材料，(大概)也还有我們自己。在共相的知識之中，似乎沒有一条原則可以依据以使我們判断哪样是可以憑借認識知道的。但是有一点却很明了，我們能够从認識而知道的东西是感性的性質、空間时間关系、相似关系、和邏輯方面的某些抽象的共相。我們对于事物所具有的派生的知識，我們称之为描述的知識，它永远包括对于某种东西的認識和眞理的知識。我們所具的直接的眞理知識可以称作直观的知識，由直观而認識的眞理可以称作自明的眞理。在这类眞理之中，也包括那些只陈述感官所提供的眞理，邏輯和算术方面的某些抽象原則，以及倫理方面的一些命題(虽然确切性較差)。我們所具的派生的眞理知識，包括着从自明的眞理所能演繹出的每一样东西。这都是由于使用演繹法的自明原則演繹出来的。

倘使以上的叙述是正确的，那我們所具有的一切眞理的知識便都依賴我們的直观知識了。因此，很像最初我們考虑認識的知

識的性質和范圍那样，現在考虑直观知識的性質和范圍也成了一件重要的事。但是眞理的知識却提出了一个更进一步的問題，就是錯誤的問題，这是事物的知識所沒有的。我們的信念有些竟是錯誤的，因此必須考虑究竟如何能把知識和錯誤判別开来。这个問題的發生并不涉及認識的知識，理由是，不論認識的客体是什么，即使是在梦中或在幻觉中認識的，只要我們不超出直接客体的范圍，就涉及不到錯誤。只有在我們把直接客体，也就是把感覚材料看成为某种物体的标志时候，錯誤才会發生。因此，和眞理的知識有关的問題就要比那些和事物的知識有关的問題困难些。現在就讓我們把直观判断的性質及其范圍作为有关眞理知識的第一个問題来研究吧。

第十一章 論直观的知識

我們有一个共同的印象，認为我們所相信的东西样样都应当是可以証明的，或至少可以表明其或然性是很高的。許多人都覚得，一种沒有理由可以說明的信仰就是不合理的信仰。大体說来，这种見解是正确的。差不多我們的一切信仰，如其不是从那些可以看成为說明这些信仰的其他信仰推論出来的，就是能够从它們推論出来的。不过，推論的理由通常却被人忘記了，或者从来不曾有意識地被我們想过。譬如說，有什么理由可以假定我們現在所要吃的东西不会变成毒物呢？我們中間自忖过这个問題的人可謂寥寥无几。但是我們覚得，倘使有人如此詰問，我們总能找出完全恰当的理由回答，那怕当时沒有現成的理由。我們这样相信，通常証明是合理的。

但是讓我們試想那位有点喜欢堅持的苏格拉底，任憑我們給

他拿出什么理由来，他总繼續要求用另一个理由来說明这个理由。象这样追究下去，大概不很久，迟早我們总要被追逼到这一步：我們再也找不出一个更进一步的理由，而且几乎可以肯定理論上甚至也不可能再發現进一步的理由了。从日常生活的普通信念出發，我們可以从一点到另一点节节被迫后退，直到达于某个普遍原則或者一个原則的某一事例为止，这个原則看过去是光輝四射地自明，它本身不可能从任何更自明的东西推論出来。就大多数日常生活問題而論，譬如，我們的食品是否真的富于营养而不含毒，都可以使我們向后追究到我們已經在第六章中討論过的归納法原則。但是从归納法原則再向后追究过去，便似乎沒有了倒退的余地。这个原則本身是我們推理时所經常使用的，有时有意識地，有时无意識地。但是，一切推理只要是从比較簡單的自明原則出發的，便不能导致我們以归納法原則作为它的結論。对于其他邏輯原則也是如此。邏輯原則的眞理对于我們是自明的，我們在解釋証驗的时候用它。但是它們本身(或者說至少其中有些)是不能証驗的。

虽然如此，自明性并不限于那些不能証明的普遍原則才有。許多邏輯原則一經承認之后，其余的也便可以从它們演繹出来；但是所演繹出的命題却往往和那些沒有証据的假設命題一样自明。不仅如此，一切算术命題也都能够从邏輯的普遍原則演繹出来，象“2+2=4”这样簡單的算术命題更是和邏輯原則一样自明的。

有些倫理原則(“我們应当追求善的东西”就是其中之一)看来也是自明的，尽管它們大有議論的余地。

应当注意的是，就一切普遍原則而論，处理熟悉事物的特殊事例，都比普遍原則更顯显明。譬如，矛盾律陈述說：沒有一件事物能同时具有一种性質而又不具有这种性質。一了解这条规律，就知道它是显然的。但是，如說我們所看見的一朵特殊的玫瑰花不能

同时是紅的而又不是紅的，这便不如此显然。(当然很可能，玫瑰花某几部分是紅的，而别几部分又不是紅的，再不然，玫瑰花也可能是粉紅色的，而我們簡直不知道是否可以把这种顏色称为紅的；但是在前一种情形中，玫瑰花分明不是整个儿紅色的，在后一种情形中，我們一按照"紅"的精确定义判断，我們的答案在理論上便立刻可以确定了。)通常我們是通过特殊事例才能明了普遍原則。不需要事例的帮助便能随时把握普遍原則的，这是只有習于处理抽象的人們才能作得到的。

除了普遍原則之外，別种自明的眞理都是直接从感覚得来的。我們把这类眞理叫做"知覚的眞理"，把表达它們的判断称作"知覚的判断"。但是在这里，就需要相当的愼重才能够获得自明眞理的精确性質。实际的感覚材料旣不是眞确的也不是虛妄的。譬如說，我們看見的某一塊特殊的顏色确是存在着：这并不是眞确或者虛妄的問題。的确是有这样一塊，的确是它有一定的形状和一定程度的光澤，的确它的周圍被几种别的顏色环繞着。但是，这一塊本身，象感覚世界中任何其他的事物一样，和那些眞确的事物或者虛妄的事物根本上不屬于同一类，因此，說它是眞确的，并不得当。这样說来，不論从我們感官所获得的是什么自明眞理，它們必然跟从感官得来的感覚材料不同。

自明的知覚眞理似乎共有两种，虽然分析到最后它們可能会合在一起。第一种仅仅断言感覚材料的存在，不加任何分析。我們看見了一塊紅色，我們便判断說"有如此如彼一塊紅色"；或者更严格的說"它就在那里"；这是一种直观的知覚判断。当感覚的客体很复杂，我們把它提出来加以某种程度的分析的时候，就产生了第二种知覚判断。譬如說，倘使我們看見了一塊圓形的紅色，我們便会判断說，"那塊紅色是圓形的"。这又是一个知覚判断，但是它和上述那个知覚判断在种类上不同。在这个判断中，我們的單一

的感覚材料具有顏色又具有形状：顏色是紅的，形状是圓的。我們的判断是先把这个材料分成顏色和形状，然后借了紅色是圓形的这一陈述又把它們結合到一道。这类判断的另一个实例是："这是在那的右边"，其中"这"和"那"可以看出是同时的。在这种判断中，感覚材料所包含的个个成分是彼此相关的，我們所下的判断就是断言这些成分有这种关系。

另一类直观的判断就是記忆的判断，它和感覚的判断类似，但是却又完全不同。由于一个人对于客体的記忆很容易同时对于这个客体又有个映象，而映象并不是記忆的組成成分，所以关于記忆的性質就有了混乱的危險。只要注意到映象是当前的，而又知道所記忆的是属于过去的，那末便容易看清这一点。不仅如此，我們确实能够把我們的映象和記起的客体作相当程度的比較，因此，我們便往往可以知道在相当广闊的范圍之內，我們的映象能准确到什么程度。但是，如果客体不是和映象相对立的，如果客体不是在我們的心灵之前某处，便不可能这样比較，也不可能这样認識了。因此，构成記忆的要素者并不是映象，而是在心灵之前，直接有一个認为屬于过去的客体。記忆的事实如果不是就这种意义而言，我們便不会知道曾經有过一个过去，我們对于"过去"这个詞所了解的也便不至于比一个天生盲者对于"光"这个詞所了解的更多。因此，必然是有記忆上的直观判断的，而且我們有关过去的一切知識根本上都是依賴着它們的。

虽然如此，所記忆的情况也可以引起疑难，因为它是非常錯誤的，因而使人对于一般直观的判断發生了怀疑。这种疑难是非同小可的。但是，首先讓我們尽量縮小它的范圍。概括地說，經驗愈鮮明、时間又愈接近的，那么，記忆的可靠性也愈大。如果隔壁房屋在半分鐘前遭了雷击，那我对于自己所看見的和所听見的一切記忆便都非常可靠，要怀疑究竟有沒有打过閃，那簡直是荒謬可笑

了。鮮明程度較差的經驗，只要它們是最近發生的，也是一样可靠不容怀疑的。我絕对肯定我現在坐的就是半分鐘前坐的那把椅子。回想这一天的时候，我發現有些事情是我完全可以肯定的，有些事情我也差不多可以肯定，还有一些事情在我經过一番思索，追想起种种連带的情況以后也能够加以肯定，但是有些事情我便决不能够肯定了。我完全肯定今天早上我吃过早飯。但是，如果我象哲学家那样对于早飯毫不关心，我就会抱着怀疑的态度了。至于吃早飯时候的談話，其中有些我可以毫不費力地想了起来，有些則需要費一番思索，有些只好存疑，还有些却一点也想不起来了。因此，我所記忆的一切，其自明程度有連續等級的差别，我的記忆的可靠程度和这个等級是相应的。

因此，对于記忆錯誤的疑难問題，第一个解答就是：記忆具有自明性的次第程度，这种自明性的次第程度和記忆可靠性的次第程度是相应的，在我們記忆中那些新近發生的和記忆鮮明的事件，它的完全可靠性可以达到完全自明的限度。

虽然如此，坚决相信完全虚妄記忆的事例，似乎也有。以这些事例而論，大概眞正所記忆的东西（就直接在心灵之前这个意义而言）并不是所誤信的东西，尽管它和所誤信的东西有一般的联系。据傳乔治第四常常說他参加过滑鐵盧之战，最后終于他自己就这样相信了。在这种情况中，他所直接記忆的是他自己的重复其詞；对于他所断言的那个信念（如果有过），是由于联想已記起来的断言而产生出来的，因此，那并不是一件記忆的眞情实況。有些記忆錯誤的情况大概都可能用这种方式来解决：即严格說来，可以看出它們都不是記忆的眞情实况。

关于自明性的一个要点，已經憑借記忆的情况加以明确了，那就是，自明性是有等級之分的：这并不是一种性質存不存在的問题，而是一种性質存在多少的問題，在等級上，它可以从絕对肯定

的程度直到几乎不可察覺的微乎其微。知覚的眞理和某些邏輯的原則都具有程度極高的自明性；直接記忆的眞理，其自明性的程度几乎与它相等。归納法原則比起某些其他邏輯原則来，自明性較低，譬如，比起"一切从眞确的前提得来的，必然是眞确的"来，便是如此。記忆所隔的时間越久越模糊时，自明性也便遞次減低；邏輯眞理和数学眞理变得愈复杂时，它們的自明性也便越低（概略的說）。关于內在的倫理价値或者审美价値所作的判断，可能有些自明性，但是并不多。

在知識論中，自明性的程度很重要，因为既然命題不眞确也可以(似乎可能)具有某种程度的自明性，所以就不需要把自明性和眞理間的一切关系通盘放弃，只須說：遇有冲突时，便保留自明性較强的命題而摒弃那自明性不够的命題。

然而，根据以上所說明的，似乎非常可能，在自明性之中結合着两个不同的概念：其中一种概念与最高度的自明性相应，其实就是眞理的无誤的保証，另一个概念是和所有别的自明性程度相应的，因此，便不提供无誤的保証，只不过是一个或大或小的假定罢了。然而这只是一种提法，現在我們还不能对它作更进一步的發揮。在眞理的性質問題解决之后，我們将再回到自明性的問題上来，它与区别知識和錯誤問題是有关的。

第十二章 眞理和虛妄

我們关于眞理的知識是和关于事物的知識不同的，它有个反面，就是錯誤。仅就事物而論，我們可以認識它們，也可以不認識它們，但是，沒有一种肯定的思想状态，我們可以把它描述成为事物的錯誤知識，无論如何，只要我們以認識的知識为限时，情形便是

如此。无論我們所認識的是什么，它总归是某种东西：我們可以从我們的認識作出錯誤的推理，但是認識本身却不可能是靠不住的。为此，論到認識，便沒有二元性。但是，論到关于眞理的知識則有二元性。对于那虛妄的，我們可以象对那眞确的一样相信。我們知道，在許許多多問題上，不同的人都抱着不同的和势难两立的見解：为此，总归有些信仰是錯誤的。既然錯誤的信仰和眞确的信仰一样常常被人坚持，所以，如何把錯誤的信仰从眞确的信仰中区别出来，就成了一个难题。在一件已知事例中，如何能够知道我們的信仰不是錯誤的呢？这是一个極其困难的問題，对于这个問題，不可能有完全滿意的答案。然而，这里有一个初步問題比較不大困难：我們說眞确的和虛妄的是什么意义？这个初步問題就是我們本章要考慮的。

在本章里，我們不問我們如何能够知道一种信仰是眞确的还是虛妄的，我們問：一种信仰是眞确的还是虛妄的，这个問題是什么意义。对于这个問題的明确答案，有助于我們对哪些信仰是正确的这个問題获得一个解答，但是，目前我們只問“什么是眞确的？”“什么是虛妄的？”而不問“哪些信仰是眞确的？”和“哪些信仰是虛妄的？”。把这些不同的問題完全分开，很为重要，因为彼此混淆起来所产生的答案，势必对任何問題全不适用。

倘使我們想要發現眞理的性質，便有三点应当注意，任何理論都应当滿足这三个必要条件。

(1) 我們的眞理理論必須是那种承認它的反面，即虛妄的理論。許多哲学家都未能适当地滿足这个条件：他們都是根据我們思想上認为应是眞确的东西来构造起理論，于是，極难为虛妄找个位置。在这方面，我們的信仰理論必須和我們的認識理論不同，因为以認識而論，不必考慮任何反面。

(2) 就眞理和虛妄的相互关联而言，倘使沒有信仰便不可能

有虚妄，而也便不可能有眞理，这是显而易見。倘使我們設想一个純粹物質的世界，在这个世界里就会沒有虚妄的位置，即使其中有可以称为"事实"的一切，但是它不会有眞理，这是就眞理和虚妄屬于同类事物而言。事实上，眞理和虚妄是屬于信仰和陈述的性質：为此，一个純粹物質的世界，它旣不包括信仰又不包括陈述，所以也就不会包括着眞理或虚妄。

(3) 但是，正和剛才我們上面所說的相反，应該注意：一种信仰是眞理还是虚妄，乃永远依于信仰本身之外的某种东西而定。如果我相信查理一世死在断头台上，那我的信仰就是眞确的，这并不是由于我的信仰的任何內在性質——关于它，只借研究信仰，就可以發現——而是由于两世紀半以前所發生的历史事件。如果我相信查理一世死在他的床上，我的信仰就是虚妄的；不管我的信仰鮮明程度如何高或者如何愼重才达到这个結論，一概阻止不住这个信仰之为虚妄，原因还在于許久以前所發生的事实，而不是由于我的信仰的任何內在性質。为此，虽然眞理和虚妄是信仰的一些性質，但是，这些性質乃依于信仰对于別种事物的关系，而不依于信仰的任何內在性質。

上述中第三个必要条件，引导我們采取了这种見解，認为眞理存在于信仰和事实相应的形式之中，整个說来，这种見解在哲学家中是最普遍的。然而，要發現一种无可反駁的相应的形式，决不是一樁容易的事情。一部分就是由于这，(一部分也是由于覺得：倘使眞理存在于思維之和思維外的某种东西的相应之中，那么，在已經达到眞理时思維也永远不会知道的)許多哲学家想給眞理找一个定义，这眞理不存在于完全在信仰之外的某种东西的关系之內。眞理在于一致性的学說曾尽了最大的努力，想要提出这样的定义来。据說，在我們的信仰体系中，缺乏一致性就是虚妄的标志。而一个眞理的精髓就是构成一个完滿体系，也就是大眞

的一部分。

然而，这种看法有一个很大的困难，或勿宁說，有两个極大的困难。第一个是：我們沒有理由来假定只可能有一个一致的信仰体系。也許一个小說家用他丰富的想象力，可以为这个世界創造出一个过去，完全与我們所知道的相合，但是与实在的过去却又完全不同。在科学事实里，往往有两个或两个以上的假說，可以說明我們对于某一問題所已知的一切事实，虽然在这种情况中，科学家們总想找出一些事实，目的只在証明一个假說而排斥其余，但是，还沒有理由說他們应该永远获得成功。

再者，在哲学里，两个敌对的假說都能够說明一切事实，这似乎并不罕見。因此，举例来說，人生可能是一場大梦，而外部世界所具有的实在程度不过象梦中的客体所具有的实在程度而已；但是，尽管这种看法和已知事实似乎并非不一致，然而，还是沒有理由选擇这种看法，而抛弃掉普通常識看法，根据普通常識看法，別的人和別的事物都确实存在着。这样，一致性作为眞理的定义就无效了，因为沒有証据可以証明只有一个一致性的体系。

对于眞理的这个定义，有另外一个反駁，認为"一致性"的意义是已知的，但在事实上，"一致性"必須先假定邏輯規律的眞理。两个命題都眞确时，它們是一致的，当至少其中一个是虛妄时，就不彼此一致了。現在，为了要知道两个命題是否都是眞确的，我們就必須知道象矛盾律这样的眞理。譬如說，根据矛盾律，"这棵树是一棵山毛櫸"和"这棵树不是一棵山毛櫸"这两个命題就不是一致的。但是倘使以一致性檢驗矛盾律本身，我們便会發現，倘使我們假定它是虛妄的，那么，便再沒有什么东西与其他东西不一致了。这样，邏輯規律所提供的是架子或框架，一致性的試驗只在这个框架里适用；它們本身却不能借这种試驗成立。

由于上述的两个原因，便不能把一致性做为提供眞理的意义

来接受；虽然一个最重要的眞理試驗，往往是經过相当数量的眞理之后才成为已知的。

为此，我們不得不又回到了原来的問題——把符合事实看成是构成眞理的性質。我們所謂“事实”是什么，信仰和事实間所存在的相应关系的性質又是什么，为了使信仰可以眞确起见，这些仍然应当精确地加以界說。

根据我們的三个必要条件而論，我們必須找出一个眞理的理論来，(1)它許可眞理有一个反面，郎虛妄，(2)把眞理做为信仰的一个性質；但(3)使眞理的性質完全依于信仰对于外界事物的关系。

因为必須容許有虛妄在，所以便不可能把信仰認作是心灵对一个單独客体的关系了，当然，这个客体是指我們所信仰的东西。如果信仰就是如此，我們便会發現，它将会和認識一样，不承認眞理的反面——虛妄，而会永远是眞确的了。这一点可以举例說明。奧賽罗虛妄地相信笛斯地靡娜爱卡西欧①。我們不能說，这种信念存在于对一个單独客体(“笛斯地靡娜对于卡西欧的爱情”)的关系之內。因为如果眞有这样一个客体，这个信念就会是眞确的。事实上并沒有这种客体，因此，奧賽罗便不能对这样的客体有任何关系。为此，他的信念便不能存在于对这个客体的关系之內。

或者可以說，他的信念是对一个不同的客体(“笛斯地靡娜爱卡西欧”)的一种关系；但是，当笛斯地靡娜并不爱卡西欧的时候，却来假設有这样一个客体，这和假設有“笛斯地靡娜对卡西欧的爱情”差不多同样困难。为此，最好是覓得一个信仰的理論，而这种理論不使信仰存在于心灵对于一个單独客体的关系之內。

---

① 奧賽罗听信讒言，怀疑妻子笛斯地靡娜。卡西欧是奧賽罗的部將。見《奧賽罗》，莎士比亚劇本。——譯者註

通常，总是把关系認为永远是两造之間的，但是，事实上并不永远如此。有些关系要求三造，有些要求四造，諸如此类。例如，以"之間"这个关系为例。尽就两造而論，"之間"这个关系是不可能的；三造才是使它成为可能的最小数目。約克是在倫敦和爱丁堡之間，但是，世界上仅有倫敦和爱丁堡，那末在一个地方与另一个地方之間便不可能有什么东西了。同样，嫉妒也需要有三个人才行：沒有一种关系不至少牵涉到三个人。象"甲希望乙可以促成丙和丁的婚姻"这样的命題，牵涉到四造的关系；那就是說，甲、乙、丙和丁都在內，所牵涉到的关系，除了以牵涉到全体四个人的形式表达以外，不可能有其他形式来表达。这样的事例可以无穷无数，但我們所說的已經足以指明，有些关系在它們發生之前不止需要两造。

凡是牵涉到判断或相信的关系，如果为虛妄适当保留余地的話，就应該把它当做几造間的一种关系，而不应該把它当做两造間的关系看待。当奥賽罗相信笛斯地摩娜爱卡西欧的时候，在他的心灵之前，一定不只有一个單独的客体："笛斯地摩娜对于卡西欧的爱情"，或者"笛斯地摩娜爱卡西欧"，因为这个客体还需要有一个客观的虛妄，这种客观的虛妄是不依于任何心灵而常住的；虽然这种理論在邏輯上无可反駁，但是，只要可能，还是要避去不用。因此，如果我們把判断当做一种关系，而把心灵和各种不同的有关客体都看成是这种关系中的机緣际会，虛妄就比較容易說明了；那也就是說，笛斯地摩娜和爱情和卡西欧，在奥賽罗相信笛斯地摩娜爱卡西欧的时候，都是常住的关系中的各造。因为奥賽罗也是这种关系中的一造，因此，这种关系就是四造間的一种关系。当我們說它是四造的一种关系时，我們并不意味着，奥賽罗对于笛斯地摩娜具有一定关系，也不意味着奥賽罗对于爱而又对于卡西欧具有同样的关系。除了"相信"以外，别种关系也是如此，但是显而易

見的,“相信”并不是奥賽罗对于有关三造所各具有的那种关系,而是对他們整个所具有的关系;其中只有一例涉及“信仰”关系,但是这一例就把四造結在一起了。这样,在奥賽罗怀着他的信念那一刻,实际發生的情形是:所謂的“信仰”关系把奥賽罗、笛斯地摩娜、爱情和卡西欧四造結在一起,成为一个复杂的整体。所謂信仰或判断并不是什么别的,只是把一个心灵和心灵以外的不同事物連系了起来的这种信仰关系和判断关系罢了。一樁信仰行为或判断行为,就是在某一特殊时間,在几造之間所發生的信仰关系或判断关系。

現在我們就可以明了,究竟区别眞理的判断和虚妄的判断是什么。为了这个目的,我們将要采用某些定义。在每一判断行为中,都有一个执行判断的心灵,还有涉及到它所判断的几造。我們把心灵称做判断中的主体,其余几造称做客体。这样,当奥賽罗判断笛斯地摩娜爱卡西欧的时候,奥賽罗就是主体,客体就是笛斯地摩娜、爱和卡西欧。主体和客体称为判断的組織成分。可以注意到,判断关系具有一种所謂“意义”或“方向”的东西。我們可以打比方說,它把它的各个客体安排成一定的次序,关于这,我們可以借着这句話中的詞的次序表明。(在有变格的語言中,借着变格,也就是借着主格和对格間的区别来表示这种情形。)奥賽罗的判断“卡西欧爱笛斯地摩娜”和他的另一个判断“笛斯地摩娜爱卡西欧”是不相同的,因为判断关系把組成成分安排次序变了,尽管在这两句中,包括着同样的組成成分。同样,如果卡西欧判断說,笛斯地摩娜爱奥賽罗,这个判断的組成成分虽然还是同样的,但是它們的次序却不同了。判断关系具有某种“意义”或“方向”这种性質是它和一切其他关系所共有的。关系的“意义”就是次序和系列和許多数学概念的基本根源;但是我們无須再进一步来考虑这一方面。

我們說,所謂“判断”关系或“信仰”关系,乃是把主体和客体

結合在一起成为一个复杂的整体。在这一方面，判断完全和各种别的关系一样的。只要在两造或两造以上維持一种关系，这种关系就把这几造連接成为一个复杂的整体。如果奥賽罗爱笛斯地摩娜，那么就有着像“奥賽罗对于笛斯地摩娜的爱情”这样一个复杂的整体。这种关系所連接起来的几造，其本身可以是复杂的，也可以是簡單的，但是所連接起来的整体必然是复杂的。只要有一个把某几造联系起来的关系，就必有一个由于这几造結合起来而造成的复杂客体；反之，只要有一个复杂的客体，也就必有一个关系来联系它的各組成成分。当一桩信仰行为出現的时候，就必有一个复杂体，而“信仰”便是其中起連系作用的关系，主体和客体便按信仰关系的“意义”，排成了一定的次序。在研究“奥賽罗相信笛斯地摩娜爱卡西欧”的时候，我們已經看到，在客体之中有一个必是一种关系，——在这个事例里，这个关系就是“爱”。但是这种关系，像在信仰行为中所發生的情形那样，它不是造成包括主体和客体的复杂整体的統一的那种关系。“爱”这个关系，就像它在信仰行为中那样，是客体之一，——它是建筑物中的一塊磚，而不是水泥。“信仰”关系才是水泥。当信仰是眞确的時候，就有另一个复杂的統一体，在这种統一体中，其中一个信仰客体作为关系把其余客体联系起来。因此，如果奥賽罗相信笛斯地摩娜爱卡西欧而相信得正确，那末，就必有一个复杂的統一体：“笛斯地摩娜对于卡西欧的爱情”，它完全由于信仰各客体所組成，各客体安排的次序和信仰中的次序相同，其中一个客体就是关系，現在作为結合其他客体的水泥出現的。另一方面，当某个信仰是虛妄的时候，便沒有这样一个只由信仰的客体所組成的复杂統一体了。如果奥賽罗相信笛斯地摩娜爱卡西欧而信得虛妄了，那么，便不存在像“笛斯地摩娜对于卡西欧的爱情”这样一个复杂統一体。

因此，当一种信仰和某一相联系的复杂体相应的时候，它便是

眞确的，不相应的时候，它便是虛妄的。为了明确起見，可以假定信仰的客体是两造和一个关系，而两造各按信仰的"意义"排成一定的次序，如果这两造按照所排的次序被关系結成为一个复杂体，那么这个信仰就是眞确的，否則，便是虛妄的。这就构成了我們所寻覓的那个眞理定义和虛妄定义了。判断或信仰是某种复杂的統一体，心灵是它的一个組成成分；如果其余各个成分排成信仰中的同样次序，結果形成一个复杂的統一体，那么这种信仰便是眞确的；否則，就是虛妄的。

这样，虽然眞理和虛妄是信仰的性質，但是，在某种意义上說，它們都是外在的性質，因为一种信仰的眞理，它的条件是一种不包括着信仰，(大体上)也不包括着心灵的东西，它只不过是信仰的客体而已。当一个相应的复杂体不包括着心灵而只包括着它的客体的时候，一个心灵这样相信，它就相信得正确了。这种相应就是眞理的保証，沒有这种相应就只是虛妄。为此，我們同时說明两件事实：(a)信仰的存在依賴于心灵，(b)信仰的眞理不依賴心灵。

我們可以把我們的理論重申如下：倘使以"奧賽罗相信苔斯地摩娜爱卡西欧"这个信仰为例，那我們就可以把苔斯地摩娜和卡西欧叫做客体造，把爱叫做客体关系。如果的确有"苔斯地摩娜对于卡西欧的爱情"这样一个复杂統一体，其中含有几造客体，而这几造客体是按照它們在信仰中相同的次序由客体关系所联系起来的，那么，这种复杂統一体就叫做与信仰相应的事实。因此，一个信仰，在有一个与它相应的事实的时候，它便是眞确的，沒有与它相应的事实的时候，它便是虛妄的。

可以看出，心灵并不創造眞理，也不創造虛妄。它們創造信仰，但是信仰一經創造出来，心灵便不能使它們成为眞确的或成为虛妄的了，除非在特殊情况中，信仰涉及到未来事物，不超出人的信仰力的范圍，譬如，赶火車。証明信仰为眞确的，是事实，而这个

事实决不(除非在例外情况中)涉及具有这种信仰的人的心灵。

現在我已經明了我們所說眞理或虛妄是什么意义，下一步，我們就要考虑有什么方法可以知道哪种信仰是眞确的或哪种是虛妄的。下一章将完全討論这个問題。

第十三章 知識、錯誤和或然性意見

上章我們所考虑的眞理和虛妄意义的問題，比起如何可以知道什么是眞确的和什么是虛妄的这个問題来，就次要得多了。本章将要完全研究这个問題。无疑，我們有些信仰是錯誤的；因此，我們就不得不問：要判断如此如彼的信仰是不錯誤的，究竟这能确切可靠到什么程度。換句話說，我們究竟能不能够認知什么事物呢，还是只因偶一时之幸，我們便相信了那眞确的呢？在解答这个問題之前，无論如何，我們必須首先决定，“認知”究竟是什么意思，这个問題并不像大家所設想的那样容易。

乍眼看去，我們可能以为知識的定义就是“眞确的信仰”。在我們所相信的是眞确的时候，我們就会以为对于自己所相信的已經得到一种知識了。但是这就会不合于“知識”这个詞的普通用法。举一个小小的例子来說：倘使一个人相信故首相的姓以字母B开始，他所相信的是眞确的。因为故首相的姓名是亨利·坎貝尔·班納曼(Bannerman)爵士[①]。但是，倘使他相信巴耳弗(Balfour)先生是故首相，而又相信故首相的姓以字母B开始，尽管这个信仰是眞确的，然而却不能把它認为是构成知識的。倘使

① Henry Campbell Bannerman (1836—1908)，繼 Arthur James Balfour (1848—1930)之后，于1905—1908任英国首相。——編者注

一家报紙，在收到报告战果的电訊以前，憑了聪明的預見而刊載了一次战役的結果，也可能僥幸事后証明它所刊載的結果是正确的，而也使一些經驗較差的讀者們产生信任。但是，尽管他們的信仰是眞确的，却不能說他們有了知識。因此，可以明了，当一个眞确的信仰是从一个虛妄的信仰演繹出来的时候，便不是知識。

同样，倘使一个眞确的信仰是从錯誤的推理过程演繹出来的，即使演繹时所根据的前提是眞确的，它也不能称做知識。倘若我知道所有的希腊人是人，又知道苏格拉底是人，于是我便推論苏格拉底是希腊人，这样，还是不能認为我知道苏格拉底是一个希腊人，因为我的前提和結論虽然都是正确的，結論畢竟不是根据前提而来的。

但是，是否我們应該說，除了根据眞确的前提有效地演繹出来的以外，別的都不是知識呢？显然，我們不能这样說。这个定义太寬泛又太狹窄。首先，它之所以太寬泛是因为如說前提是眞确的，它們便是可以認知的，这并不够。相信巴耳弗先生是故首相的人，可以根据“故首相的姓以字母B开始”这个眞确的前提，做出有效的演繹来，但是，却不能說他知道了憑着演繹所达到的結論。因此，我們必須修改我們的定义說，知識是从已知的前提有效地演繹出来的东西。虽然如此，这还是一个循环定义：它假定我們已經知道“已知前提”的意义了。因此，这个定义至多只不过对于一种知識即我們所謂派生的知識做了界說，它是和直观的知識相对立的。我們可以說：“派生的知識是根据我們直观認知的前提有效地演繹出来的东西”。在这种陈述中沒有形式上的缺点，但是却留下了关于直观知識的定义問題，还待研究。

讓我們把直观的知識問題暫时擱置一旁，先来研究上边所提出的派生的知識的定义。反对这个定义的主要理由是：它不适当地限制了知識。常常有这种情形發生：人們怀着一个眞确的信仰，

这种信仰所以能在他們的心胸中滋長是因为它可以根据一些片断的直观知識有效地推論出来，但是，事实上，它并不是利用任何邏輯步驟根据直观知識推論出来的。

譬如，我們拿閱讀所产生的信仰为例。倘使报紙刊載了国王逝世的消息，那我們相信国王故去便是非常合理的，因为如果这件事是虛妄的，便不会刊載这条新聞。我們充分有理由相信新聞紙的断言：国王逝世了。但是在这里，我們的信仰所依据的直观知識是从看刊載这个新聞的印刷物而派生的有关感覚材料存在的知識。这种知識难得浮現到人的意識之內，除非一个人的閱讀能力很差。一个小孩子可能知道每个字的形状，很吃力地一点点念下去，才能了解它們的意义。但是，随便一个慣于閱讀的人却不然，他看下去馬上就知道每个字的意思，除非他經过一番反省，否則，便不会覚察到他的这种知識原是从"看見鉛印字"这种感覚材料来的。因此，虽然根据每个字来有效地推論它們的意义是可能的，而且讀者也能作得到，但是，事实上，却沒有做到，因为实际上他并沒有作任何可以称为邏輯推理的步驟。但是，要說讀者并不知道新聞紙刊載国王謝世的新聞，那就会荒謬了。

所以，不論直观的知識的結果如何，哪怕只憑联想的結果，只消有一个有效的邏輯联系，而当事人又能借着反省覚察到这种联系时，我們就应該承認它是派生的知識。除了邏輯的推理以外，事实上我們可以借許多別的方法从一个信仰得到另一个信仰：例如，从印刷物达到了明了它的意义就是这些方法的說明，这种方法可以称为"心理的推理"。只消有一套可发現的邏輯的推理跟心理的推理并行，那我們便可以把这种心理的推理認为是获得派生的知識的一个方法。因为"可发現的"这个詞的意义模糊，所以这就使我們对于派生的知識所下的定义，不如我們所期望的那般精确：它沒有告訴我們需要多少反复思索才能做出这發現来。但是，事实

上，"知識"并不是一个精确的概念：在本章講述中，我們将要更充分地明了，它和"或然性意見"混在一起。因此，就不必去寻找一个非常精确的定义，因为任何定义总归要引起誤解。

虽然如此，談到知識，主要的困难并不是發生在派生的知識上，而是發生在直观的知識上。只要我們研究派生的知識，我們就要退回到識別直观的知識上来。但是論到直观的信仰，倘要發現一个标准来区别哪些是眞确的，哪些是錯誤的，这决不是易事。在这个問題上，簡直不可能达到非常精确的結果；我們的一切眞理知識都帶有几分存疑的程度，一种理論只要忽略了这个事实，显然它就是錯誤了。虽然如此，如要减少这个問題的困难，还是有补救办法的。

首先，我們的眞理理論提供了这种可能：就是在保証无錯誤这种意义上，可以把某些眞理区别为自明的。当一种信仰是眞确的时候，我們說，便有一个和它相应的事实，在这件事实中，这种信仰的几个客体便构成一个單独复合体。只消这种信仰可以滿足本章中所考慮的那些尙未十分明确的条件，就可以說，这种信仰构成这个事实的知識。但是談到任何事实，除了由于信仰所构成的知識之外，我們也可以具有一种由于知覺所构成的知識(在这里，知覺这个詞是取其可能的最广义的用法)。譬如，倘使你知道日落的时間，你便可以在那个时間知道日落这樁事实：这是通过眞理的知識所得来的有关事实的知識；如果天朗气淸，你也可以举目西望在实际上看見沉沉西落的太阳；这时，你便是通过事物的知識而知道同一件事实了。

因此，談到任何复杂的事实，在理論上，总有两个方法可以認知它：(1)是借助于判断，在判断中，事实的各不同部分都被認为像它們在事实中那样互相关連；(2)是借助于認識复杂事物的本身，这可以称做知覺(广义地說)，虽然它决不以感覚的客体为限。現

在可以注意到，第二种認知复杂事物的方法，也就是認識的方法，只有在眞有这样一樁事实时才是可能的，而第一种方法，像一切判断一样，可能会發生錯誤。第二种方法把复杂事物整个兒提供給我們，因此，只有在整体的各部分之間具有一种关系来把它們結合成为这个复杂的整体时，它才是可能的。第一种方法便完全不同了，它把各部分和它們的关系分別提供給我，只要求各部分和它們的关系的实在：关系可能不是按照判断的方式把各部分联系起来的，但是还是可以出現那样的判断。

应当記得，在第十一章結束时，我們曾提出可能有两种自明性，一种給我們提供出眞理的絕对保証，另一种只提供部分的保証。現在我們可以把这两种加以区别。

我們可以說，当我認識一樁和眞理相应的事实时，这个眞理就是自明的（就其首要的絕对意义而言）。当奥賽罗相信笛斯地摩娜爱卡西欧的时候，倘使他的信仰是眞确的，那么和它相应的事实就是"笛斯地摩娜对于卡西欧有恋情"。关于这件事实，除了笛斯地摩娜以外，沒有人能够認識到；因此，就我們現在考虑的"自明"意义而言，笛斯地摩娜爱卡西欧这个眞理（倘使它是一件眞理），只有对笛斯地摩娜是自明的。所有的精神事实和所有的关于感覺材料的事实，都含有这种私人成分：因为能够認識这些精神事物或者与之有关的感覺材料的只有一个人，所以就現在我們所謂自明的意义而言，它們只能对一个人是自明的。因此，一切事实，只要是有关特殊的存在事物的，都不能够对一个人以上是自明的。另一方面，事实只要是有关共相的，便沒有这种属于私人的成分。許多心灵能認識同一的共相；因此，共相之間的关系对于許多不同的人来說，是可以憑着認識而被知的。在任何情形中，只要我們是憑着認識而知道一樁由若干端詞組成一个一定关系的复杂事实，那么对于这些端詞是如此联系起来的这个眞理，我們便說它具有首要的

或絕对的自明性，在这种情形中，如此联系起来的端詞，便必然是眞确的。所以，这种自明性是眞理的一个絕对保証。

但是，这种自明性虽然是眞理的絕对保証，然而它却不能使我們可以絕对地肯定，在任何已知判断中，我們所談的判断就是眞确的。假設我們首先覺察到了太阳在照耀着，这是一件复杂的事实，于是便判断說"太阳在照耀着"。从知覚过渡到判断的时候，是必須对已知的事实加以分析的：我們必須把这件事实的組成成分"太阳"和"照耀着"拆开来。在这种分析过程中，可能会犯錯誤的；因此，即使一樁事实具有首要的或絕对的自明性时，一个大家都信以为和事实相应的判断并不見得是絕对不錯的，因为它也可以不眞正和事实相应。但是，倘使它和事实相应（就上章所說明的"相应"意义而言），那它就必然是眞确的了。

第二种自明性，主要是屬于判断的，并不是由于把一樁事实直接知覚为一个單独的复杂整体得来的。这个第二种自明性将有程度上的差別，它可以从最高程度遞減到仅为支持这种信仰的一种傾向。譬如說，一匹馬沿着一条路面堅硬的大道从我們这里匆匆过去了。最初，我們不过肯定我們听見了馬蹄声罢了；漸漸地，倘使我們仔細听下去，有一个片刻我們会以为那是幻想，或者是楼上的百叶窗声，再不然就是我們的心跳声了；最后，我們会怀疑起来，究竟有沒有什么声音，以后我們又以为我們不再听見什么。終于，我們知道我們什么全听不見了。在这段过程中，便有一个連續的自明等級，从最高程度到最低程度，这种等級并非在那些感覺材料本身之中，而是在根据它們所做的判断里。

或者，我們再假定拿两个顏色来做比較，一个是藍色，一个是綠色。我們可以十分肯定的說，它們是两种不同的顏色；但是，倘使讓綠色逐漸改变得越来越象藍色，那末首先应变成藍綠色，然后变成稍綠的藍色，再变成为藍色，那末，总会达到一个这样的时

候;我們会怀疑起来：它們究竟有沒有什么区别;然后又会达到一个我們知道看不出有什么区别的时候。撥弄乐器时，或者在在有連續等級存在的其他情况中，也有同样的情形。这样說来，这一类自明性乃是等級問題;等級高的要比等級低的更加可靠，似乎这是淺显可見的。

在派生的知識中，我們的根本前提必須具有相当程度的自明性，前提和从前提所演繹出的結論两者間的关系也必須如此。拿几何中的一段推理来說。單單我們所据以出發的定理是自明的幷不够;在推理的每一步驟中，前提和結論的关系必須也是自明的才行。在困难的推理中，这种关系的自明性往往在程度上是很低的;因此，遇到严重困难的时候，推理的錯誤是可以或然發生的。

根据以上我們所談的，显然可見，談到直观的知識和派生的知識这两者，倘使我們認为直观知識的可靠程度和其自明性程度成正比，那末，从显著的感觉材料的存在和邏輯上及数学上比較簡單的眞理(这都可以認做是十分确切不移的)直到那些其或然率比和它相反的判断太得有限的判断为止，其可靠性是有等級的差别的。我們所坚决相信的如果是眞确的，就叫做知識，不論它是直覺的，还是用邏輯的方法从直观的知識推理(邏輯地或心理地)得来的。我們所坚决相信的如果不是眞确的，就叫做錯誤。我們所坚决相信的如果它既不是知識，又不是錯誤，同时，我們所不坚决相信的，根据它沒有最高自明性或者不是从自明性最高的事物得来的，这都可以叫做或然性意見。因此，大部分通常可以認为是知識的东西，多少都是或然性的意見。

談到或然性意見，我們可以从一致性得到很大的帮助，我們反对把一致性作为眞理的定义，但是却常常可以把它当做一个标准。一列單独分离的或然性意見倘使是相互一致的，那它們就比其中任何單独一个的或然性要大些。科学上的許多假設，便是以这种

方式取得了它們的或然性。它們嵌进了或然性意見的一个一致的体系，它們便比在單独时或然性更大。同样情形也可以适用于哲学上的一般假設。往往在一个單独事例里这类假設似乎是極可怀疑的，但是，当我們考慮到它們把次序和一致性带进到許多或然性意見的时候，它們就变得几乎是可靠的了。这一点，特别可以适用在象区别梦和实际生活这样的事情上。如果我們的梦夜夜都跟我們的日間生活那样一致，我們便簡直不知道是应該相信梦，还是应該相信实际生活了。但事实上，檢查一致性便否定了梦，而肯定了实际的生活。这种檢査虽然在成功的地方增进了或然性，但是，它永远不提供絕对的可靠性，除非在一致的体系中已經有相当程度的可靠性。因此，仅仅把或然性意見加以組織，这种作法本身，永远也不会使或然性意見变成无可怀疑的知識。

第十四章 哲学知識的范圍

到此为止，我們所談关于哲学的一切簡直还沒有接触到大多数哲学家作品中最占篇幅的那許多問題。大多数哲学家們——无論如何，有很多哲学家——都承認能够憑先驗的形而上推理来証明宗教的基本信条，宇宙的根本合理性，物質的虛幻，恶的非实在等。无疑，許多窮畢生之力研究哲学的学者一心希望找出理由来使人相信这类論点，对于他們，这个希望是一个主要的鼓舞。但是，我相信这份希望是徒劳无益的。关于宇宙整体的知識，似乎并不是憑形而上学所能获得的；憑邏輯規律所提出来的証据，認为某种东西必然存在，而某种其他东西不能存在，似乎都經不起批判性的深入研究。在本章，我們将要簡單考虑这种推理所采取的方式，目的是要發現我們可不可以期望这种推理是有效的。

黑格尔（1770—1831）是我們所想要加以研究的近代抱有这种見解的偉大代表。黑格尔的哲学很艰深，对于黑格尔哲学的眞正解釋，各詮釋家的意見不同。我所要采取的，倘使不是大多数詮釋家的解釋，也是屬于多数的見解，它有功于提供一型有兴味的重要哲学，根据这种解釋，他的主要論点是，凡是缺乏"整体"性的东西，显然就是片断的，如沒有世界上其余的补充它的話，显然它便不能够存在。一个比較解剖学家可以从一塊骨头看出一个生物的全貌，照黑格尔的意見說来，形而上学者应当也可以从实在的任何片断看出实在的整体是什么样子，——最低限度，該可以看出它的大致輪廓来。表面上个个各自分离的片断实在，好像都有套鈎把它和别个片断实在鈎在一起。那另一片断实在又有新的套鈎，这样下去，直到整个宇宙又重新建立了起来。照黑格尔的看法，这种本質上的不完整会同样在思維世界和事物世界中出现。在思維世界中，倘使我們举出一个任何抽象的或不完整的观念来，經过一番研究以后，我們便会發現，如果我們忘記了它的不完整，我們便会陷入矛盾里；这些矛盾把我們所談的这个观念变成为它的对立物，或者对立面。为了避免这种情形，我們便必須找出一个較完整的新观念来，它就是我們原来的观念和它的对立面的綜合。这个新观念，比起我們所从而出發的那个观念較完整些，然而可以發現，它不但仍然不是全然完整的，而且还会变为它自己的对立面，結果它与这个对立面必然会結成一个新的綜合。黑格尔以这种方式前进，一直达到了"絕对观念"，根据他的見解，絕对观念沒有不完整，沒有对立面，也便无需有更进一步的發展。因此，絕对观念是适于描述絕对实在的；而一切較低的观念是把实在描述成从局部看过去的那个样子，而不像一个人同时通盘观察整体时所看見的那个样子。因此，黑格尔下結論說，絕对的实在自成一个單独的和諧体系，它是超空間和超时間的，不含任何程度的恶，它完全是

理性的，完全是精神的。在我們所認知的世界中，任何与这相反的現象，他相信都能够用邏輯方法証明：完全由于我們对于宇宙所作的是局部观察的緣故。倘使我們像我們所假定上帝那样看法来看宇宙整体，那末空間、时間、物質和恶，以及所有的努力和斗爭，便都会消逝不見了，我們所看見的，便应当是一个亘古常存的完美不变的精神統一。

在这种概念之中，不可否認地有一种东西很崇高，我們都願意承認它。然而，仔細研究支持这种概念的論証之后，就看出它們包括着許多錯乱和許多不能保証确实的假定。这个体系得以建立起来的基本信条是：一切不完整的必是不能自存的，必須先有其他事物的支持才能存在。所坚持的理由是，任何事物只要它和其本身之外的事物有关，那末，在它自己的性質之中便必然包括着对于自身之外那些事物的一些关系。因此，自身之外的那些事物如果不存在的話，这件事物也便不可能成其所以为它。譬如說，一个人的性質，是由于他的記忆，他的其余知識和他所具有的那种爱憎感情，等等构成的；因此，假如沒有他知道的，或者喜爱的，或者憎恨的客体，他便不可能成其为他了。他基本上显然是一个片断的部分，把他作为实在的整体，他会是自相矛盾的。

然而，整个这种观点的关鍵，乃是在对一件事物的“性質”这个概念上，性質的概念似乎指“关于这件事物的一切眞理”。当然，事实是，一个把一樁事物和另一樁事物联系起来的眞理，倘使这另一樁事物是不持續存在的，这个眞理也便不能持續存在。但是，一樁事物的眞理并不是这樁事物本身的一个部分，尽管根据上述的習慣說法，它必然会是这樁事物的“性質”的一部分。如果一樁事物的“性質”，我們指的是关于这件事物的全部眞理，那么显然可見，除非我們知道宇宙中一切事物对于一切别样事物的关系，不然，我們便不会知道一件事物的“性質”。但是，倘使我們是以这种意义

来使用"性質"这个詞的，那我們便必須抱有这种見解：在不知道一件事物的"性質"的时候，无論如何，在不完全知道它的性質时候，这件事物还是可以为我們知道的。当"性質"一詞用在这种意义上的时候，事物的知識和眞理的知識便会發生混淆。我們可以憑着認識对一件事物具有知識，哪怕有关它的命題，我們所知道的寥寥无几——理論上，我們并不需要知道有关它的任何命題的。因此，所謂認識一件事物，其中并不包括对于这件事物的性質的知識（以上述意义而言）。虽然認識一件事物涉及到我們对于一件事物認知任何一个有关它的命題，但是，并不涉及到有关它的"性質"的知識（以上述意义而言）。因此，（1）認識一件事物，在邏輯上并不包括有关它的各种关系的知識，（2）有关一件事物的某些关系的知識，其中并不包括有关它的全部关系的知識，也不包括有关它的性質的知識（以上述意义而言）。譬如說，无須牙科医师（他不直接感覺我的牙痛）告訴我牙痛的原因，因此，也无須根据上述的"性質"意义来認知它的性質，我就可以知道我牙痛，而且这种知識是充分完备的認識的知識，所以，一件事物具有各种关系这个事实，并不証明它的关系在邏輯上是必要的。那就是說，單从事物就是这个样子，單从这件事实出發，我們演繹不出它应該有它在事实上所具有的那各种不同的关系来。这似乎是可以理解的，因为我們已經知道了这一点。

因之，我們无法証明，宇宙作为一个整体来說，像黑格尔所相信的那样，是自成一个單一的諧和体系。倘使我們不能証明这一点，我們便也不能証明空間、时間、物質和恶的非实在，因为这一点是黑格尔根据事物的片断的性質和关系性質演繹出来的。因此，我們就只得零碎地考察世界，也便无法認知和我們的經驗迥然相异的宇宙各部分的性質了。这种結果，尽管使那些因着哲学家們所提出的体系而鼓起希望的人們大失所望，但是它却和我們当代

归納法的和科学的气質相諧和，而且又被人类知識的全部研究証实了，这在前几章中已經陈述过。

形上学者的一个最雄心勃勃的企圖，就是想要証明实际世界中这样那样的外表特点都是自相矛盾的，因此便不可能是实在的。然而，近代思想的整个趋势是越来越趋于指出这些假定的矛盾都是虚假的，指出从我們对于"事物必須是如何如何"这样的考虑而能先驗地証明的东西是很少的。关于这一点，空間和时間可以提供一个很好的例子。空間和时間，在广袤上似乎都是无限的，可以无限地加以分割。倘使我們沿着一条直綫不論往那个方向走，都难于使人相信最終我們会走到最后一个点——过了这个点，什么东西也沒有，連空无一物的空間也沒有。同样，倘使我們想像在时間中向前或向后旅行，也难于使人相信可以达到一个太初或者一个末日——再过去就什么也沒有，連空无一事的时間也沒有。所以，空間和时間的范圍似乎是无限的。

再者，倘使我們在一条綫段上取两个点，不論这两点間的距离如何小，显然它們之間还存在着一些别的点；每一距离都可以分成两半，这两半又都可以再分成两半，这样，便可以无限地二分下去。就时間而論，也是类似的。在两个片刻之間，不論經历的时間如何短促，显然，在它們之間还存在着一些别的片刻。这样，空間和时間便似乎都是可以无限分割的。但是，哲学家們所已經提出来的論証是和这些显而易見的事实——空間和时間的无限广袤和无限的可分割性——相反的，他們想要指明事物的集聚不可能是无限的，因此，空間中的点的数目，或者时間中的片刻时辰的数目，便必然是有限的。这样，在空間时間的表面性質和假定的无限集聚的不可能性，这两者之間便出現了一个矛盾。

康德是首先强调这个矛盾的人，他演繹出时間空間的不可能性，他說空間和时間都只是主观的。从他以后，許多哲学家們便

相信空間和时間純粹是現象，不相信它們真就是世界的性質。但是因为現在有了数学家的辛勤研究，其中以乔治·坎特尔[①]为最，已經表明无限集聚的不可能性是錯誤的。它們并不是在事实上自相矛盾的，而仅仅是某些比較固执的心理偏見上的矛盾。因此，把空間和时間認为是不实在的那些理由，已經变得无效；形而上思想結构的主要泉源之一也已經枯竭了。

然而，数学家們并不滿足于指出空間可能就是一般所設想的那样，他們又指出：就邏輯范圍所能指明的而論，有許多别种形式的空間也同样是可能的。欧几里得的某些定理，就常識看来是不可少的，过去也被哲学家認为是不可少的，但是現在知道它們之所以表現为不可少只是由于我們熟悉实际的空間，而并不是出自任何先驗的邏輯基础。数学家們想像了种种世界，都是欧几里得定理不能在其中生效的，而利用邏輯擺脫了一些常識上的偏見，并指出可能有些个空間或多或少和我們所居住的这个空間不同。其中有些空間和欧几里得空間的区别是很小的（后者只涉及我們能測量的距离），以致不能憑观察發現我們的实际空間是严格地屬于欧几里得空間，或屬于这些其他类别空間的一种。这样，情况便完全翻轉过来了。过去，似乎經驗只把一种空間留給邏輯，而邏輯指明这种空間是不可能的。現在，邏輯却尽量脫离經驗提出許多种空間来，而經驗只能于其中作部分的决定。因此，当我們对于“是什么”的知識比过去以为有的显得少些的时候，我們对于“可能是什么”的知識，便会大大增加了。我們發現，現在我們不是关在連角落和縫隙都可以探查到的窄隘的四壁里，而是在一个充滿着种种可能性的广闊世界之中，在这里有許多事物还是人們所不知道的，因为要知道的事物太多了。

---

① Georg Cantor, 1845—1918，德国数学家。——編者注

在空間和时間中所發生的情况，也已在别的方面相当程度地出現了。想用先驗的原則来給宇宙加以規范的企圖已經破产。邏輯已不像过去那样是各种可能性的阻碍，而已成为人們想像力的偉大解放者；它提供出无数的方法，那都不是不假思索的常識所能够理解的；它并且把抉擇的重任留給了經驗，在有抉擇可能的时候，讓經驗来在邏輯所提出的那許多世界之中为我們抉擇。这样，关于一切存在的知識，就限于我們从經驗所能够知道的东西——而不是限于我們所能实际經驗的东西了，因为我們已經明了，有許多描述的知識是論及我們所沒有直接經驗的事物的。但是，就一切描述的知識而論，我們需要共相間的一定关系来使我們从这样或那样一个材料推論出我們的材料所表示的某种客体。因此，談到物理客体，譬如說，感覚材料是物理客体的表征这个原則，它本身就是共相的一个关系；而且只有借了这个原則，經驗才能使我們获得有关物理客体的知識。这也同样适用于因果律，或者降而对于普遍性較差的原則（如引力定律）。

象引力定律的原則就是憑借經驗和某种完全先驗的原則（例如归納法原則）的結合得到了証实，或者表現出来或然性很大。因此，我們的直观知識（它是我們所有的其他眞理知識的根源）有两种：一种是純粹的經驗知識，它告訴我們有关我們所認識的特殊事物的存在和它們的一些性質，另一种是純粹的先驗知識，它告訴我們关于共相之間的关系，使我們得以根据經驗知識中所提供的特殊事实作出推論。我們的派生的知識永远依于某种純粹的先驗知識，通常也依賴于某种純粹的經驗知識。

倘使我們上述的一切是眞确的，那末，哲学的知識和科学的知識便基本上沒有区別；沒有一种知識之源是只供哲学汲取而不供科学汲取的，哲学所获得的結果也不会和科学所获得的結果有根本差异。哲学的根本特点便是批判，就是这种特点使它成了一种

和科学不同的学間。哲学对于科学上和日常生活上所使用的那些原則都加以批判地研究；而且要从这些原則中找出它們的不一致来，只有在找不到擯斥它們的理由的时候才把它們作为批判研究的結果接受了下来。許多哲学家都这样相信：倘使科学所根据的那些原則脫掉了一切毫不相关东西的糾纏之后，能提供給我們有关宇宙整体的知識，那么，这种知識便和科学知識同样可以要求我們的信仰；但是我們的探討还沒有揭露出任何这种知識来，因此，关于大胆的形上学者的特別学說，主要地便只有否定的結果了。但是关于普通可以作为知識接受的东西，我們的結果主要地則是肯定的；我們很少找到可以擯弃这种知識的理由，作为批判的結果，而且我們認为沒有什么理由可以認为人不能掌握他通常所信以为具有的那种知識。

然而，当我們說哲学是一种批判的知識的时候，必須給以一定的界限。倘使我們采取完全怀疑者的态度，把自身完全置于一切知識之外，又从这个立場来要求必須回到知識的范圍之內，那我們便是在要求那不可能的事了，而且我們的怀疑主义也永远不会被人所駁倒的。因为一切的批駁言論都是从爭論者所同具的知識出發；沒有一种論証应該从空洞的怀疑出發。因此，倘使要达到任何結果，哲学所运用的批判的知識，便必然不屬于破坏性的一类。对这种絕对的怀疑主义，沒有邏輯的論証可以提出来反駁。但是，这种怀疑主义是不合理的，这却不难明了。笛卡兒的"方法論的怀疑"是近代哲学的开端，并不屬于这一类，它是那种我們所断定为哲学本質的批判方法，他的"方法論的怀疑"是在于怀疑任何似乎可以怀疑的事物；在于有了一点显然的知識，經过了一番思索之后，便自己思忖是否他覺得眞知道这件事物了。这就是构成为哲学的那种批判方法。有些知識，例如关于我們的感覺材料存在的知識，无論我們如何平心靜气地徹底地思索它，也表現出不容加以

怀疑。关于这种知識，哲学的批判并不是要我們不去相信它。但是有些信念——例如，相信物理客体恰恰和我們感覺材料相似——直到我們开始思索的时候，还是我們所怀有的一个信念，但是一經过仔細探討之后，这个信念就不存在了。像这类的信念，除非另有支持它們的新論証發現，不然哲学就劝告我們把它們摒弃掉。但是，有些信念，不論我們怎样仔細地研究，看来是无可反对的。要摒弃这种信念是不合理的，而且也不是哲学所要提出来的东西。

总之，我們所要达到的批判并不是毫无理由地决定摒弃每种显而易見的知識，而是根据每种显而易見的知識的价值来对它加以衡量，經过衡量以后，保留下来任何表現为知識的东西。因为人类是容易犯錯誤的，所以必須承認还有錯誤的危險。哲学可以公道地自認为，它可以减少錯誤的危險，而且就某些情形而論，它使錯誤小到实际上不足理会的程度。在这个必会發生錯誤的世界里，若想作得比这更多，那便不可能了。也沒有愼重的哲学者会說，他們所要完成的会比这还多。

第十五章 哲学的价值

現在，对于哲学上的一些問題我們总算已經作了一番簡略而远不完备的評論。在結束本書时，最好再来考虑一下：哲学的价值是什么？为什么应当研究哲学？在科学和实际事务的影响之下，許多人都傾向于怀疑：比起不关利害又毫无足取的辨析毫芒，比起在知識所不能达到的問題上进行論战，哲学比起它們能强多少。所以，現在就更需要考虑这个問題了。

对于哲学所以出現了这种看法，一部分是由于在人生的目的上有一种錯誤的看法，一部分也由于对哲学所争取达到的东西沒

有一个正确的概念。現在，物理科学上的發明創造使无数不認識这門学問的人已經認为物理科学是有用的东西了；因此，現在其所以要推荐研究物理科学，与其說根本原因在它对于学生的影响，不如說在它对于整个人类的影响。这种实用性是哲学所沒有的。除了对于哲学学者之外，如果研究哲学对別人也有价值的話，那也必然只是通过对于学習哲学的人的生活所起的影响而間接地發生作用的。因此，哲学的价值根本必須在这些影响之中去追求才行。

但是，更进一步說，倘使我們想要使評定哲学的价值的企圖不致失敗，那我們首先必須在思想上摆脫掉"实踐"家的偏見。"实踐"家，照这个詞的通常用法，是指只承認物質需要的人，只曉得人体需要食粮，却忽略了为心灵提供食粮的必要性。即使人人都是經济充裕的，即使貧困和疾病已經減少到不可再小的程度，为了創造一个有价值的社会，还是会有很多事情要做的；即使在現在的社会之中，心灵所需要的东西至少也和肉体所需要的东西同样重要。只有在心灵食粮中才能够找到哲学的价值；也只有不漠視心灵食粮的人才相信研究哲学并不是白白浪費时間。

哲学和别种学科一样，基本的目的是要获得知識。哲学所追求的是可以提供一套統一体系的科学知識，和由于批判我們的成見、偏見和信仰的基础而得来的知識。但是，我們却不能够認为它对于它的問題提供确定的答案时会有極高度的成就。倘使你問一位数学家、一位矿物学家、一位历史学家或者任何一門的博学之士，在他那一門科学里所肯定的一套眞理是什么，他的答案会長得讓你听厭了为止。但是，倘使你把这个問題拿来問一位哲学家的話，如果他的态度是坦率的，他一定承認他的研究还沒有获得像別种科学所达到的那样肯定的結果。当然，下述的事实可以部分地說明这种情况：任何一門科学，只要关于它的知識一可能确定，这門科学便不再称为哲学，而变成为一門独立的科学了。关于天体

的全部研究，現在屬于天文学。但是过去曾包蘊在哲学之內，牛頓的偉大著作就叫做«自然哲学的数学原理»。同样，研究人类心理的学問，直到晚近为止还是哲学的一部分，但是現在已經脫离哲学变成为心理学。因此，哲学的不肯定性在頗大程度上不但是眞实的，而且是明显的：有了确定答案的問題都已經放到各种科学里面去了，而現在还提不出确定答案的問題便仍构成为叫做哲学的这門学問的殘存部分。

然而，关于哲学的不确定性，这一点只是部分的眞理。有許多問題——其中那些和我們心灵生活最有深切关系的——就我們所知道是人类才智所始終不能解决的，除非人类的才力变得和現在完全不同了。宇宙是否有一个統一的計划或目的呢？抑或宇宙仅是許多原子的一个偶然的集群呢？意識是不是宇宙中一个永久不变的部分，它使智慧有无限扩充的希望呢？抑或它只是一顆小行星上一槽曇花一現的偶然事件，在这顆行星上，最后連生命也要归于死灭呢？善和恶对于宇宙是否重要呢？或者它們只对于人类才是重要的呢？这些問題都是哲学所設問的，不同的哲学家有不同的答案。但是，不論答案是否可以用別的方法找出来，看来，哲学所提出来的答案不是可用实驗証明其眞确的。然而，不論找出一个答案的希望是如何微乎其微，哲学的一部分責任就是繼續研究这类問題，使我們覚察到它們的重要性，研究解决它們的門徑，并維持对于宇宙的思考兴趣于蓬勃不衰，如果我們局限于固定地肯定的知識，这种兴趣是很易被扼杀的。

不錯，許多哲学家們都曾抱有这种見解，認为对于上述那些基本問題的某些答案，哲学可以确定它們的正誤。他們認为宗教信仰中最重要的部分是可以用严謹的証驗証明其为眞确的。要判断这些想法，就必須通盘考虑一下人类的知識，对于它的方法和范圍必須形成一种見解。对于这样一个問題，独断是不明智的；但是，

前几章的研究如果沒有把我們引入歧途，我們便不得不放弃为宗教信仰寻找哲学証据的希望。因此，对于这些問題的任何一套确定的答案，我們都不能把它容納为哲学的价值的一部分。因此，我們再一次說明，哲学的价值必然不在于哲学研究者可以获得一套明确肯定的知識的假設体系。

事实上，哲学的价值大部分須在它極不确定性之中去追求。沒有哲学色彩的人一生总免不了受縛于种种偏見，由常識、由他那个时代或民族的習見、由未經深思熟慮就滋長的自信等等所形成的偏見。对于这样的人，世界是固定的，有穷的，一目了然的；普通的客体引不起他的疑問，可能發生的未知的事物他傲慢地否定掉。但是反之，正如在开头几章中我們所已明了的，只要我們一开始采取哲学的态度，我們会發覚，連最平常的事情也有問題，而我們能提供的答案又只能是極不完善的。哲学虽然对于所提出的疑問不能肯定告訴我們哪个答案对，但是却能扩展我們的思想境界，使能摆脫掉習俗的控制。因此，哲学虽然对于例如事物是什么这个問題減輕了我們可以肯定的感覚，但是却大大增長了我們对于事物可能是什么这个問題的知識。它把从未进过自由怀疑的境地的人們的狂妄独断說法給排除掉，并且指出熟悉的事物中那不熟習的一面，使我們的好奇感永远保持灵敏状态。

哲学的实用性在于能够点出些不犯疑的事情。此外，哲学的价值（也許就是它主要价值）在于哲学所考慮的对象是重大的，而这种思考又能使人摆脫掉个人那些狹隘的打算。一个听憑本能支配的人，他的生活总是拘禁在他个人利害圈子likely里：这个圈子可能也包括他的家庭和朋友，但是外部世界是絕不受重視的，除非外部世界有利或者有碍于發生在他本能欲望圈內的事物。这样的生活和哲人恬淡的、逍遙的生活比較起来，就是一种类似狂热的和蟄居的生活了。追求本能兴趣的个人世界是狹小的，它夹在一个龐大有力

的世界之内，迟早我們的个人世界会被傾复。除非我們能够扩大我們的趣味，把整个外部世界包蘊在內。不然，我們就会像一支受困在堡壘中的守軍，早知道敌人不讓我們逃脫，最后不兔一降。在这样的生活里，沒有安宁可言，只是堅持抵抗的欲望和无能为力的意志經常在互相傾軋。倘使要我們的生活偉大而自由，我們就必須用种种方法避开这种蟄居和傾軋。

哲学的瞑想就是一条出路。通盘来看，哲学的瞑想并不把宇宙分做两个相互对立的陣营——朋友和仇敌，支援的和敌对的，好的和坏的——它縱观整体。哲学的瞑想只要还是純粹的，其目的便不在于証明宇宙其余部分和人类相似。知識方面的一切收获，都是自我的一种扩張，但是，要达到这种扩張，最好不直接去追求。在求知欲單独起作用的时候，不預先期望研究对象具有这样或那样的性質，而是使自我适合于在对象中發現的性質，只有通过这样的研究，才能达到自我扩張。如果我們把自我看成本来的样子，而想指出世界和这个自我是如此之相似，以至于不承認那些似乎与之相异的一切，还是可以得到关于世界的知識，这样是根本无法达到这种自我扩張的。想証明这一点的那种欲望就是一种自我独断；象所有的自我独断一样，它对于其所追切希求的自我發展是一个阻碍，而且自我也知道它会是这样的。自我独断，在哲学的瞑想之中正如在其他地方一样，是把世界看成为达到它自己目的的一种手段；因此，它对于自我看得比世界还重。而且自我为世界的有价値的东西之偉大立定了界限。在瞑想中，如果我們从非我出發，便完全不同了，通过非我之偉大，自我的界限扩大了；通过宇宙的无限，那个瞑想宇宙的心灵便分享了无限。

因此心灵的偉大并非是那些要把宇宙同化于人类的哲学所培养成的。知識乃是自我和非我的一种結合；像所有的結合一样，它可以被支配权所破坏，因此也就可以被那想要强使宇宙服从于我

們在自身中發現的东西的任何企圖所破坏。現在广泛的哲学趋向是朝着这个見解走的：人是一切事物的尺度，眞理是人造的，空間、时間和共相世界都是心灵的性質，如果有什么东西不是心灵創造的，那便是不可知的，对于我們也便不关重要了。倘使我們已往的討論是正确的，那么这种見解便是不对的。但是，它豈只是不对的，更有甚者，因为它讓瞑想受自我束縛，終于把哲学瞑想中有价值的一切东西都給剝夺掉。它所称为知識的，並不是和非我的結合，而是一套偏見、習慣和欲望，它們在外界和我們之間挂起了一層穿不透的帷幕。能在这种知識論中找到乐趣的人，那就好象誠恐自己的話当不了法律的人，永远也不肯离开家庭的圈子。

眞正的哲学瞑想便完全相反，它在自我的种种扩張之中，在可以放大瞑想的客体的种种事物之中，因而也在放大瞑想着的主体中，都找到了滿足。在瞑想中，样样屬于个人的或者自己的事物，样样依靠習慣、个人兴趣或者欲望的事物，都歪曲客体，因而便破坏了心智所追求的那种結合。象这种个人的和私人的事物，就这样在主体和客体之間造成了一道藩籬，結果成了心智的囹圄。一个自由的心智是象上帝那样去看的，不从一个此地和此刻去看，不期望，不恐惧，也不受習慣的信仰和傳統的偏見所束縛，而是恬淡地、冷靜地、以純粹追求知識的态度去看，把知識看成是不含个人成份的、純粹可以瞑想的、人类所可以达到的。为此，自由的心智对于抽象的和共相的知識，便比对于得自感官的知識更加重視；抽象的和共相的知識是个人經历的事件所不能伸入的，感官的知識則必定依于独有的个人观点，依于人身，軀体的感官在表現事物时是会歪曲它們的。

只要心灵已經習慣于哲学瞑想的自由和公平，便会在行动和感情的世界中保持同样的自由和公平。它会把它的目的和欲望看成为整体的一部分，而絕无由于把它們看成是屬于其余概不受任

何人为影响的那个世界中的一些極細小的断片結果而有的固見。瞑想中的公平乃是追求眞理的一种純粹欲望，是和心灵的性質相同的，就行为方面來說，它就是公道，就感情方面說，它就是博爱，这种爱可以施及一切，不只施及那些被断定为有用的或者可推崇的人們。因此，瞑想不但伸張我們思考中的客体，而且也伸張我們行为中的和感情中的客体：它使我們不只是屬于一座和其余一切相对立的圍城中的公民而是使我們成为宇宙的公民。在宇宙公民身份之中，有人的眞正自由和从狹隘的希望与恐怖的奴役中获得的解放。

为此，关于哲学的价值的討論我們可以总結說：哲学之应当学習并不在于它能对于所提出的問題提供任何确定的答案，因为通常不可能知道有什么确定的答案是眞确的，而是在于这些問題本身；原因是；这些問題可以扩充我們对于一切可能事物的概念，丰富我們心灵方面的想象力，并且減低教条主义的自信，这些都可以禁錮心灵的思考作用。此外，尤其在于通过哲学瞑想中的宇宙之大，心灵便会变得偉大起来，因而就能够和那成为至善的宇宙結合在一起了。

譯名对照表*

第 一 章

原始心灵的聚集——萊布尼茲	a collection of rudimentary minds
一堆灵魂——萊布尼茲	a colony of souls
一束观念——貝克萊	a collection of ideas
感覚材料，5.①	sense-datum
物体(物理客体)，6.	physical object
上帝心灵中的一个观念	an idea in the mind of God

第 二 章

丐辞	beg the question
本能的信仰，15—16.	instinctive belief
系統的怀疑法——笛卡兒	the method of systematic doubt
共同的中立的客体，12.	public neutral object
持久性的共同客体，13.	permanent public object

第 三 章

粗糙的物質	gross matter
物理空間	physical space
科学上的空間	space of science
实在的空間②	real space
公共的无所不包的空間	one public all-embracing physical space
表面所看見的空間③	apparent space
个人的空間	private space
視覚的空間	space of sight
触覚的空間	space of touch

第 四 章

物質客体	material objects
关于眞理的知識，29.	knowledge of truths
关于事物的知識，30.	knowledge of things

第 五 章

[亲自] 認知的知識，31.④	knowledge by acquaintence
描述的知識，32.⑤	knowledge by description

---

* 交代三点：一，有些詞，作者根据自己的哲学观点做了接近定义的解釋性說明。为了便于翻查，这些詞后列有頁碼。二，已在正文夹注的詞不再重复列入。三，詞后的人名指該詞語在本書中是作为誰的話提出的。

① 又譯“感覚張本”（陈正謨：現代哲学思潮）“感覚与料”（黄懺华：西洋哲学史綱）。

②③ 又譯“眞空間—假空間”（罗素論哲学問題，东方杂志，17卷21号）。

④⑤ 又譯“亲知—述知”（黄凌霜譯，哲学問題）“直接的知識——記述的知識”（黄懺华，前引書）“認知的知識——解釋的知識”（前引文，东方杂志，17卷22号）。

75731

不确定的描述，35.	ambiguous description
确定的描述，35.	definite description
認識了感覺材料自我，34.	self-acquainted-with-sense-datum
記忆的知識	acquaintence by memory
內省的知識，33.	acquaintence by introspection
自覺，33.	self-consciousness
关于心灵事物的知識	knowledge of mental thing
形成概念，35.	conceiving
概念，35.	concept
第 六 章	
自然的同一性，43.	the uniformity of nature
归納法原則，45.	principle of induction
第 七 章	
經驗的知識，52.	empirical knowledge
先驗的知識，52.	a priori knowledge
經驗概括	empirical generalisation
普遍命題	general proposition
特称命題	particulas proposition
內在觀念(天賦觀念)——笛卡兒	innate ideas
內在原則(天賦原則)	innate principles
第 八 章	
分析判断	analytic judgment
物自体 ——康德①	thing in itself
理念說 —— 柏拉图②	theory of ideas
第 九 章	
共相，64.	universal
淡淡的映象	pale shadow
第 十 章	
直观的知識	intuitive knowledge
派生的知識，92.	derivative knowledgo
第 十 二 章	
客体道	object-terms
第 十 四 章	
方法的怀疑——笛卡兒	methodical doubt
第 十 五 章	
自我	self
非我	not-self
自我斷	self-assertion

① 又譯"物如"(黃凌霜，前引書)"存在的本身"(虞愚：怎样辨別眞偽)"物自身""自在之物"。

② 又譯"理型說""埃提論"(均見郭斌和，景昌极譯：柏拉图五大对話集)。